الدكتور محمد خليفة حسن أحمد

رؤية عربية في تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب

Bibliotheca Alexandrina
0092661

رؤية عربية
في
تاريخ الشرق الأدنى القديم
وحضارته

رؤية عربية
فى
تاريخ الشرق الأدنى القديم
وحضارته

الدكتور محمد خليفة حسن أحمد

كلية الآداب، جامعة القاهرة
قسم اللغات الشرقية وآدابها

الهيئة العامة لمكتبة الأسكندرية

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب

الكتـــــاب : رؤيـــــة عـــربيـــــة
فى تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته
المؤلـــــف : د. محمد خليفة حسن أحمد
تاريخ النشـــر: ١٩٩٨م
حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة

الناشـــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب
شركه مساهمه مصرية
المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان
والمطابـــــع المنطقة الصناعية (C1)
ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧
الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون
الدور الأول - شقة ٦
ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨
التوزيع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)
رقم الإيـــداع : ٩٧/٧٢١٣
الترقيـم الدولـى : ISBN
977- 5810 -34 -5

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

صفحة

مقــدمة ١٣

الباب الأول

مكانة العرب فى تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته ١٧

الفصل الأول: نحو نظرية عربية فى تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته ١٩

أولا: غياب الرؤية العربية لتاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته ١٩

١- انقطاع الاستمرارية فى الوعى العربى للتاريخ ٢٠

٢- دور الاستشراق فى التأثير على أسلوب ومنهج الكتابة التاريخية لدى المؤرخين العرب خلال القرنين الأخيرين ٢١

٣- التخلف العلمى ودوره فى إهمال دراسة تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته. ٢٢

ثانيا: نقــد الرؤيــة الغربيــة فــى كتابــة تــاريخ الشــرق الأدنىالقديم وحضارته: ٢٤

١- عزل تاريخ العرب عن تاريخ الشرق الأدنى القديم ٢٤

٢- التركيـــز الخاطئ على تاريخ الامبراطوريات فى الشرق الأدنى القديم ٢٥

٣- تأثير الفكر الاستعمارى الحديث على عقلية مؤرخى الشرق الأدنى القديم ودارسى حضارته فى الغرب ٢٨

٤- نقد نظرية الموطن السامى الأول واللغة السامية الأم ٣١

ثالثا : عروبة الشعوب (السامية) **القديمة** ٣٢
رابعا : أسس الوحدة **الثقافية لشعوب** المنطقة العربية داخل الشرق
الأدنى القديم ٣٦
١ـ الوحدة الجنسية ٣٦
٢ـ الوحدة اللغوية ٣٩
٣ـ الوحدة التاريخية ٤٠
٤ـ الوحدة الدينية ٤١
٥ـ الوحدة الثقافية الحضارية ٤٢
الفصل الثانى : الفكر الأسطورى فى الشرق الأدنى القديم والموقف
العربى والإسلامى منه ٤٧
أولا : مكانة الأسطورة فى حضارة الشرق الأدنى القديم ٤٧
ثانيا : التوحيد وموقفه من الفكر الأسطورى ٥٠
ثالثا : موقف اليهودية من التفكير الأسطورى ٥٧
رابعا : موقف الإسلام من التراث الأسطورى القديم ٦٣
خامسا : انتكاسة العقل العربى المسلم وعودة الفكر الأسطورى ٧٠
١ـ الانفتاح العربى على الفكر الأسطورى القديم ٧١
٢ـ الاعتماد على الإسرائيليات فى التفسير ٧٣
٣ـ نشأة الفرق والمذاهب وابتداع الأساطير ٧٦
٤ـ تطور الآداب الشعبية وانتشار الأساطير البطولية ٨٠

الفصل الثالث : علاقة الأدب العربى القديم بالآداب السامية القديمة ٨١
أولا :غياب البعد العربى (السامى) فى دراسات الأدب العربى القديم ٨١
ثانيا : تفاعل الأدب العربى القديم والآداب السامية (العربية) القديمة ٨٩
ثالثا : قضايا الأدب العربى القديم فى ضوء آداب الشرق الأدنى القديم ... ٩٢
١ـ قضية تسمية الأدب العربى قبل الإسلام بالأدب الجاهلى ٩٢
٢ـ قضية التأريخ للأدب العربى القديم ٩٧
رابعــا : الأثر العربى القديم فى آداب الشرق الأدنى القديم ١٠١
خامسا : أهمية اللغات والآداب السامية كمصدر ثان لحياة العرب
قبل الإسلام ١١٢
سادسا: أهمية الشرق الأدنى القديم فى فهم الأدب العربى القديم ١٢٠
١ـ غياب الموضوع الدينى ١٢٠
٢ـ غياب الموضوع الاسطورى ١٢٦
٣ـ الصفة الأخلاقية للأدب العربى القديم ١٢٨
٤ـ لغة وأسلوب الأدب العربى القديم ١٢٩

الباب الثانى

الشعوب العربية (السامية) القديمة ١٣١

مقدمة : العرب والشعوب العربية السامية ١٣٣

أولا: علاقة العرب بالشعوب السامية ١٣٣

ثانيا: الهجرات العربية القديمة وتكوين الشعوب العربية (السامية) ١٣٧

ثالثا: اللغة العربية ونشأة اللغة العربية (السامية) القديمة ١٤١

الفصل الأول: العرب فى شبه الجزيرة العربية ١٤٩

أولا: شبه الجزيرة العربية وطن الساميين الأول ١٤٩

ثانيا: الوضع الدينى للعرب قبل الإسلام ١٥٢

ثالثا: الأوضاع السياسية والدينية فى جنوب شبه الجزيرة العربية ١٦٥

الفصل الثانى: العرب وبلاد الحبشة ١٧٧

أولا: الأصل العربى للأحباش ١٧٧

ثانيا: الوضع الدينى ١٨٢

ثالثا: اللغة الحبشية والأدب الحبشى ١٨٩

الفصل الثالث: العرب وشعوب بلاد مابين النهرين ١٩٣

أولا: الأوضاع السياسية ١٩٥

ثانيا: الوضع الحضارى ١٩٨

ثالثا: الوضع الدينى ٢٠١

رابعا: التراث الأسطورى ٢٠٧

الفصل الرابع: العرب وشعوب المنطقة السورية ٢١٥

أولا: الكنعانيون والفينيقيون ٢١٥

١- الوضع السياسى ٢١٥

٢- الوضع الدينى ٢٢١

٣- الوضع الحضارى ٢٣١

ثانيا: الآراميون ٢٣٤

١- الوضع السياسى ٢٣٤

٢- الوضع اللغوى ٢٣٦

٣- الوضع الدينى ٢٤٠

٤- الوضع الحضارى ٢٤١

ثالثا: العبريون ٢٤٦

١- التسميات ٢٤٧

٢- الوضع السياسى ٢٥٢

٣- الوضع الدينى ٢٦٠

رابعا: الفلسطينيون ٢٦٨

ا- إهمال التاريخ الفلسطينى القديم بواسطة مؤرخى الغرب. ٢٦٨

٢- الوضع السياسى والحضارى ٢٧١

٣- وصف العهد القديم للتاريخ الفلسطينى ٢٧٥

٤- أدلة أخرى على عروبة فلسطين ٢٨١

الخاتمة ٢٨٥

المراجع والحواشى ٢٩١

مراجع وحواشى الباب الأول ٢٩٣

مراجع وحواشى الباب الثانى ٣٠٦

المصادر والمراجع ٣٣٩

مقدمة

يعانى مجال تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته من قلة عدد المتخصصين فيه في العالم العربى والإسلامى، ولذلك سيطر المؤرخون وعلماء الحضارات فى الغرب سيطرة تامة على مجال التأريخ لشعوب الشرق الأدنى القديم والكتابة التاريخية والحضارية التى تتناول حضارات المنطقة وتاريخ شعوبها. وفى ظل غياب نظرية أو رؤية عربية لتاريخ الشرق الأدنى القديم و حضارته ظهرت عدة نظريات غربية تفسر تاريخ المنطقة وحضارتها من منظور غربى خالص، وقد عكست هذه النظريات عدة خلفيات دينية وأيديولوجية غربية منها النظرية المسيحية التى تقسم التاريخ العام للبشرية الى ماقبل المسيح عليه السلام وما بعده، أو فى تعبير آخر الى ما قبل الميلاد ومابعد الميلاد، فاعتبرت المسيحية فاصلا بين عهدين فى تاريخ البشرية.

أما النظرية اليهودية الصهيونية فهى النظرية الغالبة والمهيمنة فى مجال كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته فمنذ ظهور الحركة الصهيونية فى منتصف القرن التاسع عشر بالتقريب تفرغ المؤرخون اليهود الصهاينة لعملية إعادة كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم على وجه العموم وإعادة كتابة تاريخ فلسطين على وجه الخصوص لإثبات الدعاوى الصهيونية بالحقوق التاريخية والدينية لليهود فى فلسطين والهدف من هذه العملية تأصيل الوجود اليهودى فى فلسطين وتحجيم الوجود الفلسطينى وتهويد تاريخ الشرق الأدنى القديم وتهويد تاريخ فلسطين بشكل يجعل من الاسرائيليين القدامى مَعْلما بارزا وأصلا واضحا من أصول المنطقة وتشويه المادة التاريخية وتفسيرها بما يتناسب مع المشروع الصهيونى الحديث والمعاصر وربط الاسرائيليين القدامى بالإسرائيليين المعاصرين فى رباط تاريخى يحقق لهم الهيمنة والسيادة قديما وحديثا.

والنتيجة النهائية لهذه العملية التاريخية التى أجراها المؤرخون اليهود الصهاينة على تاريخ الشرق الأدنى القديم صدور طوفان من دوائر المعارف والموسوعات والكتابات التاريخية اليهودية التى هوّدت الشرق الأدنى القديم وجعلت من فلسطين بلدا يهوديا خالصا طوال تاريخه القديم والمسيحى والإسلامى والحديث. وتم طمس الهوية العربية للمنطقة كما تم طمس هويتها المسيحية والإسلامية فى العصرين المسيحى والإسلامي. والغريب أن المصادر الغربية فى تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته تخلو جميعها من أية دراسة عن العرب عموماً وعن الفلسطينيين خصوصاً. فالعرب من المنظور الغربى ليس لهم تاريخ قديم أو حضارة قديمة تستحق ان توضع فى مصدر يتحدث عن المصريين والبابليين والآشوريين والفرس واليونان والرومان. فى نفس الوقت الذى تخصص فيه أبواب عن العبريين والإسرائيليين واليهود رغم أنهم بلا منجزات تاريخية أو حضارية فى التاريخ القديم. أما تاريخ فلسطين فهو يُدرّس داخل إطار التاريخ اليهودى وكثيرا ما تُحيل دوائر المعارف اليهودية القارئ لمادة "فلسطين أو الفلسطينيين" الى مادة "العبريين". أو الاسرائيليين أواليهود. هكذا وكأن فلسطين لاوجود لها، وكأن الفلسطينيين جماعة على هامش التاريخ الإسرائيلى وتابعة فى تاريخها لمعطيات التاريخ اليهودى وإفرازاته.

وفى هذا الكتاب نحاول وضع رؤية عربية لتاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته فى مواجهة الرؤى الأجنبية الوافدة التى شكلت تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته على هواها ووفق المصالح والأيديولوجيات التى تتبناها، وهى محاولة أولية فى هذا الاتجاه، ولا ندعى أننا أول من أشار الى ضرورة النظر من جديد فى تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته ومحاولة صياغة هذا التاريخ من وجهة نظر عربية. فهناك إشارات متعددة الى هذا ولكنها لم تتجاوز دائرة التطبيق

الفعلى للنظرية والعمل الذى نقدمه هنا عمل ناقص فى هذا المجال وبه وجوه نقص يعرفها المؤلف جيدا، فهو مجرد عرض للقضية وتمهيد لها رغبة منا فى توجيه اهتمام الدارسين والمتخصصين في التاريخ القديم الى ضرورة التعاون من أجل صياغة نظرية عربية متكاملة لمواجهة النظريات الغربية عموما والنظرية اليهودية الصهيونية على وجه الخصوص وذلك لإعادة الحقوق المغتصبة ووقف عمليات استلاب تاريخ وحضارة الشعوب العربية قديما وحديثا.

والله ولى التوفيق..

الباب الأول

مكانة العرب فى تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته

الفصل الأول

نحو نظرية عربية فى تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته

أولا: غياب الرؤية العربية الإسلامية لتاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته.

من أهم المآخذ العلمية على محاولات كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم غياب الرؤية العربية الإسلامية لهذا التاريخ وسيطرة نظريات مؤرخى الغرب على معظم الجهود الحديثة والمعاصرة فى كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم. لقد غابت الرؤية التاريخية العربية الإسلامية لدى معظم المتخصصين العرب والمسلمين فى تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته على مستوى فلسفة التاريخ وأيضا على مستوى الكتابة التاريخية أو التأريخ الفعلى لشعوب المنطقة فى الوقت الذى تمكن فيه مؤرخو الغرب وعلماء الحضارات من كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم ووضع فلسفة لهذا التاريخ من المنظور الغربى الأمر الذى شوّه التاريخ القديم لهذه المنطقة وحضارتها، وجعلها تسير فى فلك الرؤية الغربية للتاريخ وفلسفته من ناحية، وتخضع للعديد من التفسيرات التاريخية الأيديولوجيه التى ربطت تاريخ المنطقة بمصلحة جماعة بشرية معينة ومنظورها التاريخى مثل ربطها بالتاريخ اليهودى والمصلحة القومية اليهودية لدى المؤرخين اليهود، أو ربطها بالتاريخ المسيحى وبالرؤية التاريخية المسيحية لدى المؤرخين الكنسيين أو المؤرخين النصارى على وجه العموم، أو ربطها بالنظريات التاريخية المختلفة فى الغرب وعلى رأسها التفسيرات العلمانية والشيوعية والمادية للتاريخ الإنسانى وكانت النتيجة تشويه تاريخ الشرق الأدنى القديم، والبعد به عن فلسفته الحقيقية ورؤيته للكون والوجود. وإهمال الشعوب الفاعلة فى هذا التاريخ والرفع من القيمة التاريخية لجماعات لم

يكن لها تأثير تاريخى يذكر فى المنطقة. وقد وظفت الجهود البحثية التاريخية والأثرية لدعم هذه النظريات والفلسفات فتوالت الدراسات التاريخية المشوّهة لفكر الشرق الأدنى القديم والمزيفة للحقائق التاريخية والمعبرة عن رؤى يهودية ونصرانية وعلمانية مادية للتاريخ عموما ولتاريخ الشرق الأدنى القديم على وجه الخصوص.

ومما يؤسف له عدم تبلور رؤية عربية اسلامية لتاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته الى الآن. والمحاولات القليلة التى تمت فى هذا الخصوص إما محاولات جزئية لا تعطى رؤية شمولية لتاريخ المنطقة أوأنها رؤية غير علمية تنقصها الأدلة التاريخية والحضارية التى تثبت عروبة تاريخ الشرق الأدنى القديم، وانتظام مراحله التاريخية العربية، وتوجه حركته التاريخية تجاه تحقيق مصلحة الأمة العربية فى الماضى والحاضر فتبرز استقلالية الأمة العربية من ناحية وفضلها على تاريخ الشرق الأدنى القديم وعلى التاريخ الانسانى العام من ناحية أخري.

وهناك عدة أسباب لغياب الرؤية العربية الاسلامية لتاريخ الشرق الأدنى وحضارته - ويمكن حصر هذه الأسباب بايجاز فيمايلي:-

١- **انقطاع الاستمرارية:** فى الوعى العربى للتاريخ وعدم القدرة على الربط بين الماضى والحاضر فى تاريخ الأمة العربية، والفشل فى إيجاد وتحديد العلاقة التاريخية والحضارية الرابطة بين تاريخ العرب قبل الإسلام وبعده. ولهذا فقط بدا التاريخ العربى والإسلامى تاريخا ممزقا ومقسما الى عدة عصور مرتبة ترتيبا تاريخيا عشوائيا لايوجد لها رابط حقيقى من صميم التاريخ العربى والإسلامى يشد هذا التاريخ بعضه الى بعض ليعطى فى النهاية تاريخا شاملا وكاملا للمنطقة العربية فى تاريخها القديم وفى تاريخها الإسلامى. فالتقسيمات الحالية لا تعطى تصورا شموليا لهذا التاريخ وهى فى أحسن أحوالها مجرد وسيلة لفهم طبيعة كل مرحلة تاريخية مستقلة عن المرحلة السابقة عليها واللاحقة بها، بالاضافة إلى القيمة

التعليمية لهذه التقسيمات التاريخية إذ أن الهدف منها تيسير عملية دراسة التاريخ، وتدريسه فى صورة تخدم الغرض التعليمى من قسمة المنهج الواحد الى عدة أقسام توزع على عدة سنوات تعليمية مما رسّخ فى الأذهان أن التاريخ العربى والإسلامى ليس تاريخا واحدا ولكنه عدة تواريخ. حيث غابت من المناهج التعليمية الرؤية التاريخية الشاملة وعمليات الربط الضرورية بين العصور التاريخية فى مناهج التاريخ والجغرافيا فى المؤسسات التعليمية المختلفة والتى تجعل من هذه العصور التاريخية امتدادا تاريخيا وجغرافيا واحدا. والمشكلة التى نعانى منها لا تنحصر فقط فى كيفية كتابة التاريخ العربى والإسلامى ولكن تتسع لتشمل مشكلة كيفية تدريس التاريخ العربى والإسلامى وجغرافيته بالشكل الذى يعبر عن وحدة هذا التاريخ فى الزمان والمكان، وقد نتج عن هذا العجز ظهور فجوات تاريخية مفتعلة استثمرها مؤرخو الغرب، فدعموا نظريات العزلة والانفصال والشقاق على نظرية الوحدة والشمولية فى التاريخ العربى الإسلامى. ومن أهم الأمثلة على ذلك فصل التاريخ العربى القديم عن التاريخ الإسلامى. وعزل تاريخ العرب القديم عن بقية الشعوب العربية (السامية)، وعزل عصور التاريخ الإسلامى عن بعضها البعض.. وهكذا من أجل تشويه الوحدة العربية والإسلامية القائمة على الأسس الثقافية والدينية والتأكيد على التجزئة والفرقة التى تسببت فيها الخلافات السياسية أو الظروف الطبيعية الجغرافية أو غير ذلك من العوامل البعيدة عن الدين والثقافة.

٢- دور الاستشراق فى التأثير على أسلوب ومنهج الكتابة التاريخية لدى المؤرخين العرب خلال القرنين الأخيرين:

فقد عمل الاستشراق من خلال الاستعمار على تقوية النزاعات الإقليمية من خلال القيام بكتابة تواريخ مستقلة للشعوب العربية، وتشجيع المؤرخين العرب على تناول تاريخهم تناولا محليا إقليميا. وقد عمل المؤرخون من المستشرقين وأتباعهم على تدعيم النزاعات الاقليمية من

خلال تفسير التاريخ العربى تفسيرا يقوى انفصال الشعوب العربية عن بعضها البعض، ويفتت أصول وحدتها فى القديم ويدحض دواعى هذه الوحدة فى الحاضر. من المعروف أن الاستشراق كحركة فكرية ارتبط بالاستعمار كحركة سياسية عسكرية اقتصادية. وحاول من خلال الفكر والعلم تسهيل مهمة الاستعمار فى العالم العربى والاسلامى عن طريق تطوير الاتجاهات القطرية فى تفسير التاريخ العربى والاسلامى بما يساعد على تفتيت الوحدة العربية، وإضعاف روابطها الاسلامية، وتشجيع الطوائف المختلفة على المطالبة باستقلاليتها.والحض على مساعدة الفرق والمذاهب المناهضة على الظهور من جديد، وتشجيع الدراسات الدينية والتاريخية التى تثبت روح الفرقة بين العرب وبين المسلمين عامة كدراسات الفرق والمذاهب والتصوف والتشيع.

ومما لاشك فيه أن المنهج الاستشراقى فى دراسة التاريخ العربى والاسلامى قد أثر على عدد كبير من المؤرخين العرب والمسلمين الذين انبهروا بالمنهج العلمى للاستشراق، وبالنتائج العلمية التى تحققت، وبالنظريات الفكرية التى تطورت. وقد ظل علم التاريخ عند العرب والمسلمين فى العصر الحديث يدور فى فلك نظريات الاستشراق دون إدراك حقيقى للمخاطر التى بثها الاستشراق كوسيلة من وسائل الاستعمار الحديث. وحتى مع انحسار الاستعمار فى شكله السياسى والعسكرى ظلت نظريات الاستشراق ذات تأثير متواصل على أجيال من الدارسين والمؤرخين الذين ساروا على نهج المستشرقين فى دراسة التاريخ العربى وفى دارسة تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته.

٣- التخلف العلمى ودوره فى إهمال دراسة تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته:

مما لاشك فيه أن التخلف العلمى الذى أصاب العرب والمسلمين خلال القرون الماضية أدى الى عدم الاهتمام بل والعجز فى تتبع آثار التاريخ القديم. فلم

تتوفر المادة العلمية الكافية لإثبات أحداث التاريخ العربى القديم، والبرهنة على أصالة هذا التاريخ، وإمكانية كتابته فى شكل متكامل يوضح الصلات العضوية الرابطة لشعوب المنطقة العربية قديما وحديثا. وفى الوقت الذى تقدم فيه علم التاريخ وعلم الآثار فى القرنين الماضيين على المستوى الأوروبى إلا أن ثمار هذين العلمين لم تستخدم لخدمة كتابة التاريخ العربى القديم. فقد أحتكر علماء الغرب وسائل هذين العلمين، واهتموا بالتنقيب عن الآثار والبحث عن المادة التاريخية فى المناطق التى هدفوا الى نزعها وفصلها عن تاريخها، وعن مركز الجاذبية الأساسى والمحور التاريخى لشعوب المنطقة قديما وحديثا وهو شبه الجزيرة العربية. ولم تشهد شبه الجزيرة العربية مثل هذه الحركة الدائبة فى التنقيب عن الآثار كما حدث فى مناطق أخرى مثل مصر وسوريا وايران والعراق. والهدف الأساسى من ذلك هو اثبات عزلة شبه الجزيرة العربية، وانقطاع الصلة بينها وبين بقية شعوب الشرق الأدني، وابعاد الأنظار عنها كمركز أو محور أساسى لهذه الشعوب. وقد نجح علماء التاريخ والآثار فى الغرب فى التعتيم على أخبار وآثار شبه الجزيره العربية وعلى علاقاتها بالشعوب المحيطة بها من أجل فصلها تاريخيا وحضاريا عن هذه الشعوب. ويتطلب الأمر أن تتضافر الجهود العلمية العربية فى سبيل الكشف عن آثار شبه الجزيرة العربية وبقية المناطق المجهولة من المنطقة العربية القديمة، وأن يتم توجيه الأبحاث التاريخية والعلمية المختلفة لخدمة هذا الهدف، وتنشئة جيل جديد من الباحثين المتخصصين فى علمى الآثار والتاريخ والمدربين على التكنولوجيا الجديدة فى علم الآثار من أجل الاستعانه بهم فى التنقيب عن الآثار فى المنطقة العربية، وتوجيه علمى التاريخ والآثار لخدمة الهدف القومى العلمى الساعى الى اثبات صلات القربى بين الشعوب العربية قديما، واثبات وحدتها الثقافية والحضارية واستمرارية هذا فى التاريخ الى وقتنا الحاضر.

ثانيا: نقد الرؤية الغربية فى كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته.

١- عزل تاريخ العرب عن تاريخ الشرق الأدنى القديم:

نجد فى معظم الكتابات الخاصة بتاريخ الشرق الأدنى القديم عملية دراسة التاريخ العربى القديم دراسة مستقلة عن تاريخ الشرق الأدنى القديم، وكأن شبه الجزيرة العربية لا تمثل جزءا من الشرق الأدنى القديم، وعادة ما نجد هذه الدراسات تقسم شعوب الشرق الأدنى القديم الى مصر وبلاد النهرين وسوريا وبلاد الأناضول وبلاد فارس دون أن تشتمل على جزء خاص بشبه الجزيرة العربية. وعادة ما يدرس تاريخ شبه الجزيرة العربية مستقلا تحت مسمى (بلاد العرب)، أوتحت مسمي(شبة الجزيرة العربية). ونادرا ما نجد كتابا فى تاريخ الشرق الأدنى أو حضارته يحتوى على دراسة عن تاريخ العرب وحضارتهم. وللأسف أن معظم الكتابات العربية فى تاريخ الشرق الأدنى وحضارته جاءت أيضا خالية من قسم خاص بتاريخ العرب وحضارتهم فيما عدا بعض الكتب التى ضمت فصلا عن اليمن الذى نجده كثيرا ما يعالج معالجة تاريخية حضارية مستقلة عن تاريخ شبه الجزيرة العربية.

والسبب الحقيقى وراء هذه الظاهرة هو الرغبة فى تشويه التاريخ العربى القديم، والتحقير من شأن الوضع الحضارى للعرب قبل الاسلام، ومن وسائل التشويه انكار الصلات التاريخية والحضارية بين العرب وشعوب الشرق الأدنى القديم. وانكار الدور الحضارى للعرب فى نشأة وتكوين الشعوب العربية السامية القديمة، خاصة دور العرب فى تكوين الشعب العربى السامى فى بلاد النهرين، وتحقيق السيادة العربية السامية فى هذه المنطقة التى كانت تعد - قبل التدخل العربى السامى - من بين المناطق التابعة للمنطقة الهندوأوروبية. والمقصود أيضا انكار علاقة شبه الجزيرة العربية بالمنطقة السورية، ودورها فى تكوين شعوب هذه المنطقة من خلال مجموعة الهجرات المتوالية من قلب شبه الجزيرة إلى المنطقة السورية.

٢- التركيز الخاطئ على تاريخ الامبراطوريات فى الشرق الأدنى القديم:

يلاحظ أن معظم المتخصصين فى تاريخ الشرق الأدنى القديم حين يؤرخون له يركزون على التاريخ السياسى للشرق الأدني، وبالتالى لا تتناول دراساتهم الا الشعوب التى كونت دولا قوية أو امبراطوريات فى الشرق الأدنى القديم مثل امبراطوريات بلاد النهرين، أو بلاد فارس، أو الدول التى ظهرت فى مصر القديمة، وبعض الدويلات الصغيرة التى ظهرت فى المنطقة السورية. والنتيجة الحتمية لهذا المنهج فى دراسة تاريخ الشرق الأدنى هى خروج شبه الجزيرة العربية من دائرة الاهتمام التاريخى والحضارى للمتخصصين فى الشرق الأدنى القديم تاريخا وحضارة. فشبه الجزيرة العربية لظروفها الخاصة لم تظهر فيها دول قوية، وظل نظام الحكم فيها قبليا. ومن ثم فدراسة الشرق الأدنى القديم على المستوى السياسى عادة لا تشتمل على شبه الجزيرة العربية لأنها لم تعرف نظام الدولة ولم تظهر فيها حكومات قوية.

وهذه بطبيعة الحال نظرة تاريخية خاطئة إلى الوضع السياسى الحضارى فى شبه الجزيرة العربية. فهى وإن لم تظهر فيها قوى سياسية ذات تأثير على مجريات الأمور فى تاريخ الشرق الأدنى القديم إلا أن هذا لم يقف حاجزا دون حدوث تأثير فعال مستمر على بيئة الشرق الأدنى القديم من قبل شبه الجزيرة العربية. والمثال على ذلك أنه لولا الهجرات العربية المستمرة الى بلاد النهرين لما ظهرت هناك الدول والامبراطوريات العربية السامية مثل الامبراطورية الأكّدية، وهى أول دولة عربية سامية تظهر فى بلاد النهرين، ومثل الامبراطورية البابلية والامبراطورية الآشورية، وكذلك الأمر بالنسبة لبعض الدويلات العربية السامية التى ظهرت فى المنطقة السورية فالتأثير العربى السياسى والحضارى غير المباشر موجود ومستمر ولم يفقد فعاليته فى التاريخ القديم.

هذا ومن ناحية أخرى يهمل مؤرخو الشرق الأدنى الدول التى ظهرت بالفعل فى شبه الجزيرة العربية وبعضها من أقدم النظم الحكومية فى منطقة الشرق الأدنى القديم ونذكر منهاعلى سبيل المثال دول معين وسبأ وحمير فى الجنوب ودولتى المناذرة والغساسنة فى الشمال، وهما دولتان حديثتان نسبيا ودول الأنباط والتدمريين والكنديين وبالاضافة الى ذلك كانت دائما هناك مراكز سياسية هامة لم تأخذ شكل الدولة لكنها تمتعت بوضع سياسى لا يقل فى أهميته عن وضع الدول ونخص بالذكر مكة ويثرب لما لهما من وضع سياسى خاص مكّنهما من الدخول فى علاقات دولية،ولما لهما أيضا من مكانة حضارية هامة فى شبه الجزيرة العربية وخارجها. هذا بخلاف بعض المراكز الأخرى الهامة المنتشرة فى شمال شبه الجزيرة وعلى ساحلى البحر الأحمر والخليج العربي، وعلى بحر العرب أو المحيط الهندي.

ويجب أن نلاحظ أنه من النتائج السلبية للتركيز على التاريخ السياسى لامبراطوريات الشرق الأدنى القديم أن تاريخ الشعوب السامية فى المنطقة العربية قديما أصبح يدرس على أنه جزء من تاريخ الامبراطوريات فى المنطقة وذلك بالتبعية السياسية. ونظرا لأن شبه الجزيرة العربية وقعت دائما بعيدا عن النفوذ السياسى والعسكرى لامبراطوريات الشرق الأدنى القديم بسبب بعدها الجغرافى وامتدادها الصحراوى الذى صعّب مهمة الجيوش الغازية لها فقد ظلت شبه الجزيرة العربية مساحة جغرافية ضخمة مهملة على خريطة التاريخ السياسى للشرق الأدنى القديم. وكان الأولى بالمتخصصين فى تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته أن يعالجوا تاريخ شبه الجزيرة العربية معالجة تتناسب مع وضعها السياسى المستقل عن إمبراطوريات الشرق الأدنى القديم بدلا من إهمالها كلية طالما أنها لا تندرج تحت المظلة السياسية التى تخيلوها لتاريخ الشرق الأدنى القديم.

ومن الأمور المهملة أيضا فى التاريخ السياسى لامبراطوريات ودول ودويلات الشرق الأدنى القديم تحديد الدور السياسى العسكرى الذى لعبته شبه الجزيرة العربية فى مصير امبراطوريات ودول الشرق الأدنى القديم. فالظاهر للعيان أن شبه الجزيرة عاشت فى عزلة سياسية عسكرية عن مسيرة تاريخ الشرق الأدنى القديم. ولكن هذا غير صحيح إطلاقا، فشبه الجزيرة العربية ظلت طوال تاريخها القديم تفرز جماعات مهاجرة لأسباب اقتصادية. وكانت بلاد الوديان المجاورة هى الوجهة الأساسية لهذه الجماعات، فاتجهت بصفة مستمرة الى بلاد النهرين والى المنطقة السورية والى وادى النيل، وغيرت من طبيعة البنية السكانية فى هذه المناطق، وأثرت بهذه الأفواج البشرية المتتالية فى تغيير الأوضاع السياسية فى منطقة الشرق الأدنى القديم لا عن طريق الغزو العسكرى ولكن عن طريق التغلغل السلمى غير المباشر، والحركة البشرية المستديمة داخل الشرق الأدنى القديم. ولعل عذر المؤرخين هنا يتضح فى صعوبة اخضاع مثل هذا التغلغل أو التدخل السلمى للدراسة والتحليل التاريخى التقليدى الذى اعتاد أن يدرس تاريخ الشعوب وعلاقاتها من خلال الظواهر التاريخية الواضحة كالحروب والفتوحات والتوسع العسكرى وخلاف ذلك من الأمور التاريخية التقليدية فى علاقات الشعوب. ولكن لا عذر للمؤرخين فى اهمال هذا الجانب الهام وتوضيح دوره فى التأثير على أوضاع الشرق الأدنى القديم.

ويرتبط بالملاحظة النقدية السابقة ملاحظة أخرى وهى أن كتابة تاريخ شعوب الشرق الأدنى القديم قد سارت فى اتجاهين خاطئين ولكنهما مقصودان بطبيعة الحال. الأول وهو الاتجاه الذى أشرنا اليه سابقا والخاص بدراسة تاريخ شعوب الشرق الأدنى كشعوب خاضعة تابعة للامبراطوريات التى ظهرت من داخل المنطقة مثل مصر وبلاد فارس وبلاد الأناضول، أو من خارج المنطقة مثل اليونان والرومان. والاتجاه الثانى هو دراسة تاريخ شعوب الشرق الأدنى فى العصور التى

لم تظهر فيها امبراطوريات أو قوى كبرى مستقلة عن بعضها البعض. بمعنى أن هذه الشعوب من وجهة نظر مؤرخ الشرق الأدنى القديم فقدت كل الروابط الممكنة فيما بينها، وعلى هذا فتاريخها إقليمي بحت، وقد دُرس على هذا الأساس. حتى العلاقة أو الرابطة السياسية الى وحّدت بينها فى ظل الامبراطوريات أصبحت من وجهة نظر المؤرخ معدومة فى أوقات الاستقلال عن الامبراطوريات. والهدف المقصود من هذا هو تفتيت وحدة شعوب الشرق الأدنى القديم خاصة وحدة مجموعة الشعوب العربية السامية، والنظر الى هذه الشعوب نظرة انفصالية انعزالية على المستويات السياسية والحضارية، وهى بلاشك نظرة مغرضة خاطئة، ولا تمثل الواقع فى تاريخ هذه الشعوب. فهى شعوب ترتبط فيما بينهما بروابط عضوية، وتاريخها متشابك مع بعضها البعض، وتجمعها عوامل متعددة تجعل منها وحدة ذات طابع قومى مستقل عن بقية الجماعات البشرية الموجودة حينئذ كما سنوضح فيما بعد.

٣- تأثير الفكر الاستعمارى الحديث على عقلية مؤرخى الشرق الأدنى القديم ودارسى حضارته فى الغرب:

فكما أن اهتمام المؤرخين بالتاريخ الحديث للعرب والمسلمين كان موجها وجهة سياسية تخدم البلاد المستعمرة التى ينتمون اليها. فكذلك أيضا كان اهتمامهم بالتاريخ القديم للشرق الأدنى يخدم أيضا النظرة الاستعمارية، حيث حاولوا اثبات عدم وجود وحدة قومية حقيقية تجمع شعوب المنطقة العربية قديما تأصيلا لفكرتهم الأساسية فى تفتيت المنطقة العربية، وتجزئتها حديثا، واثباتا للنظرة الاستعمارية الساعية الى فرقة هذه الشعوب واستئصال جذور الوحدة القديمة بينها من خلال وضع النظريات التاريخية والحضارية التى تحقق هذا الغرض، وترسيخ منهج ثابت لدراسة شعوب الشرق الأدنى القديم - خاصة الشعوب العربية السامية - كشعوب مستقلة عن شبه الجزيرة العربية. والهدف من هذا كله تأكيد النزعة الإقليمية عند هذه الشعوب، وتفتيت علاقاتها ببعضها البعض.

ومن أهم النظريات التاريخية التى تم تطويرها وجعلها من المنهج الثابت فى دراسة تاريخ الشعوب العربية السامية القديمة البعد عن اعتبار شبه الجزيرة مركزا حضاريا لشعوب المنطقة السامية. والبحث عن مراكز جاذبية بعيدة عن هذا المحور الرئيسى لوحدة شعوب المنطقة السامية قديما. فقد ركزت مجموعة من المؤرخين على العبريين كمركز جاذبية للشعوب السامية، بينما ركزت مجموعة أخرى على العراق القديم. ولم يتبن النظرية الصحيحة فى هذا المجال. وهى اعتبار شبه الجزيرة العربية مركز الجاذبية - سوى نفر قليل من المؤرخين المعتدلين فى الغرب وبعض المؤرخين العرب وإن كنا نزعم بأن قضية مركز الجاذبية هذه لم يهتم بها المتخصصون العرب فى تاريخ الشرق الأدنى القديم. ولم ترتفع عندهم إلى مستوى القضية الفكرية المستحقة للجدل والدفاع. ويجدر هنا أن نشير الى أن غالبية المؤرخين اليهود دافعوا عن العبريين القدامى كمركز ومحور لشعوب المنطقة العربية السامية وحضارتها، ودخلوا فى صراع فكرى مع أنصار البابلية المؤيدين لاعتبار بلاد النهرين مركز الجاذبية الحضارى فى بيئة الشرق الأدنى القديم.

ونتج عن هذه النظرية السابقة اعتبار العرب شعبا لا قيمة له فى التاريخ القديم، وليس لهم وزن سياسى أو حضاري، تاريخهم غامض مجهول أو هكذا شاء له المؤرخون المعاصرون فى الغرب الذين تجاهلوا بلاد العرب، وأهملوا عن قصد فى عمليات البحث التاريخى والأثرى فى شبه الجزيرة العربية، وركزوا على التنقيب الأثرى فى منطقتى فلسطين والعراق القديم لاثبات أولوية كل منهما فى أن يكون مركز لحضارة الشرق الأدنى القديم، بالإضافة الى الهدف الواضح من عمليات التنقيب فى فلسطين وهو الرفع من شأن العبريين فى التاريخ القديم، واثبات الجذور الاسرائيلية. والحقيقة أن محاولات تشويه وتحريف تاريخ الشرق الأدنى القديم - خاصة التاريخ العربى - محاولات مستمرة من الجانب اليهودى الاسرائيلى للبحث

عن جذور ثابتة للاسرائيليين فى المنطقة وتأكيد الوجود الحالى من خلال اثبات الوجود فى الماضى بخلق نظريات تاريخية زائفة بهدف تشويه وتحريف تاريخ منطقة الشرق الأدنى القديم لمصلحة الوجود الصهيونى الحالى فى فلسطين المحتلة.

والحقيقة أن هذا الاتجاه المُزيّف لتاريخ شعوب الشرق الأدنى القديم ليس فقط اتجاها حديثا مرتبطا بحركة الاستعمار العالمية للشرق الأوسط الحديثة وبالحركة الصهيونية الحديث ، ولكنه اتجاه قديم بدأه مدونو التوراة. وهو اتجاه مقصود وموجه ضد القومية العربية قديما وحديثا. فقد لجأ مؤرخو التوراة الى كتابة تاريخ الخليقة من وجهة نظرهم وجعلوه يسير فى طريق التأكيد على الوجود الاسرائيلى قديما. ولم يسلم تاريخ العرب القديم من محاولات التزييف على أيديهم. فمع اعتراف التوارة بأبوة ابراهيم عليه السلام لكل من اسحاق واسماعيل كان من المتوقع أن ينال تاريخ اسماعيل وذريته نفس اهتمام التوراة بتاريخ اسحاق وذريته. ولكن حدث تعتيم شديد ومباشر لأخبار اسماعيل وذريته فى مقابل التركيز الشديد والمباشر على أخبار اسحاق وذريته من بعده. وكان من الممكن لو سارت الأمور سيرها الطبيعى أن تصبح التوراة مصدرا هاما من مصادر التاريخ العربى القديم،وذلك لو أن الذين دونوا التوراة وأرّخوا أحداثها اهتموا بالتاريخ الاسماعيلى اهتمامهم بالتاريخ الاسحاقى. ولكن النظرة العنصرية لكتبة التوراة ومؤرخيها عملت على عزل الجماعة العبرية عن العرب، وفصل التاريخ العبرى عن التاريخ العربى. وقد كان التاريخ العبرى حتى ذلك الوقت جزءا لا يتجزأ من التاريخ العربى القديم. فحاولت العنصرية التوراتية التخلص من هذا الرباط بالعرب والانتماء اليهم، وذلك بواسطة العزل المباشر بين تاريخ اسحاق وتاريخ اسماعيل وكأنهما لا ينتميان الى أب واحد وأسرة واحدة. إن ما حدث فى التوارة إنما هو عملية بتر أو استئصال للتاريخ العربى وانكار مفاجئ له. وهناك أسباب لم تفصح عنها التوراة لهذا العزل المباشر

للتاريخ العبرى عن التاريخ العربى منها: أولا: الرغبة العنصرية الملحة فى عدم اشراك العرب فى العهد المقطوع مع الرب، وحتى يصبح العبريون هم شعب العهد دون العرب. ولو لم يحدث هذا لدخل العرب فى العهد عن طريق اسماعيل ولشاركوا العبريين فى الاختيار الالهي، وهناك ثانيا: الرغبة فى الاستئثار بعقيدة التوحيد وجعله توحيدا خاصا بالعبريين، والاستئثار بالإله الواحد، وجعله إلها خاصا للعبريين، وهناك ثالثا: الرغبة فى الاستئثار بالنبوة وجعلها قصرا على العبريين واعتبارها أمرا يخص العبريين وحدهم ومن هنا نشأ مبدأ عدم الاعتراف بالنبوة خارج اسرائيل.

٤- نظرية الموطن السامى الأول واللغة السامية الأم:

ومن النظريات الأخرى الهامة التى تم تطويرها لخدمة هدف تزييف حقائق تاريخ الشرق الأدنى القديم وتاريخ المنطقة العربية السامية بالذات نظرية الوطن السامى الأول واللغة السامية الأم. فعلى الرغم من الأدلة التاريخية واللغوية الكثيرة الدالة على أن بلاد العرب هى مهد العرب الساميين الأوائل، وأن اللغة العربية هى اللغة السامية الأم إلا أن مؤرخى الغرب خلال القرنين التاسع عشر والعشرين طرحوا هاتين المسألتين من أجل التشكيك فى القيمة الحضارية والتاريخية للعرب فى التاريخ القديم، ومن أجل تزييف حقائق تاريخ الشرق الأدنى القديم، واعطاء الأولوية الحضارية لشعوب أخرى داخل المنطقة العربية السامية أو خارجها، حيث حدد بعضهم المهد السامى الأول فى بلاد النهرين، أوفى المنطقة السورية. كما قال بعضهم بموطن للساميين خارج المنطقة السامية ومنه هاجروا الى المنطقة السامية. وكذلك بالنسبة للغة السامية الأم فقد اقترحوا لغات أخرى غير العربية لتمثل اللغة السامية الأولى والأصل الأول لكل اللغات السامية. وكان من الضرورى والمتوقع أن يكون للغة العبرية نصيب كبير من هذه الادعاءات حيث اعتبرها معظم المؤرخين اليهود ممثلة للغة السامية الأم، وتباروا فى اثبات قدمها وقداستها هادفين

ايضا الى طمس الحقائق والأدلة التى تثبت حق اللغة العربية فى أن تكون ممثلة للغة السامية الأم. وللأسف الشديد نجد أن بعض الدراسات العربية الحديثة قد تناولت موضوع المهد الأول للساميين واللغة السامية الأم دون وعى كامل بما يقف وراء هذه القضايا من أيديولوجيات ودوافع استعمارية سياسية، ودون إدراك لمحاولات العلماء اليهود بالذات طرح هذه القضايا على ساحة الفكر، وجعلها موضوعا دائما للبحث والتنقيب من أجل تبرير الوجود الصهيونى الحديث. ومن الواجب على المؤرخ العربى أن ينتبه الى هذه المزالق التى قدمت فى شكل نظريات علمية، ولكنها تخدم فى الحقيقة أهدافا سياسية لواضعيها.

ثالثا: عروبة الشعوب (السامية) القديمة:

بعد هذه الملاحظات النقدية الضرورية نحاول فى الصفحات التالية تقديم الصورة التاريخية والحضارية التى نعتقد أنها حقيقة بالنسبة للتاريخ العربى القديم وعلاقته بتاريخ الشرق الأدنى القديم، وبالنسبة للحضارة العربية القديمة وعلاقتها بحضارات الشرق الأدنى القديم. ونبدأ أولا فنشير الى أن مؤرخى الغرب وبخاصة المستشرقين منهم اتجهوا الى اختيار التسمية "المنطقة السامية" للدلالة على ما نسميه نحن بالمنطقة العربية فى التاريخ القديم. وهى التسمية الصحيحة التى يتجنبها هؤلاء المؤرخون عامة والمستشرقون منهم على وجه الخصوص الذين يحاولون كما ذكرنا فى الملاحظات السابقة التخلص من كل مايشير الى دور خاص للثقافة العربية فى تكوين شعوب المنطقة العربية فى الشرق الأدنى القديم. واختاروا كبديل للتسمية (عربي) التسمية (سامي) نسبة الى سام بن نوح المذكور فى التوراة والتى اعتمد عليها كثير من المؤرخين فى تقسيم السلالات البشرية حسب أبناء نوح، ومناطق استقرارهم بعد الطوفان. وهو فى الحقيقة تقسيم سلالى غير علمى وغير دقيق الأمر الذى اضطر كثيراً من العلماء فى الفترة الأخيرة إلى التنازل عنه واختيار بدائل أكثر دقة فى هذا المجال. ويتطلب الأمر اجراء تعديل جذرى لبعض المصطلحات التى ساد استخدامها فى دراسات الشرق الأدنى القديم واستبدال

مصطلح" المنطقة السامية" بمصطلح" المنطقة العربية"، واستبدال لفظة "سامى" بلفظة "عربى" وذلك لأنهما أصدق فى التعبير عن الطبيعة الحقيقية لهذه المنطقة من بيئة الشرق الأدنى القديم.

ولكى يتضح سبب هذا التعديل فى المصطلحات لابد وأن نشير الى أن منطقة الشرق الأدنى القديم اشتملت على مجموعتين من الشعوب نطلق على المجموعة الأولى اسم مجموعة الشعوب الداخلية التى تكوّن قلب الشرق الأدنى القديم، والتى تتوحد فيما بينها بواسطة مجموعة من العوامل التى تجعل منها فى النهاية وحدة واحدة داخل الشرق الأدنى القديم. وهذه المجموعة الداخلية من شعوب الشرق الأدنى القديم تشتمل على العرب فى شبه الجزيرة العربية، وعلى شعوب المنطقة السورية(مثل الكنعانيين والآراميين والفينيقيين والفلسطينيين والعبريين وبعض الجماعات العربية الصغيرة كالموآبيين والادوميين واليبوسيين وغيرهم).

وتشتمل المجموعة الداخلية أيضا على الشعوب التى سكنت منطقة بلاد النهرين بداية بالأكديين الذين انقسموا فيما بعد الى البابليين والآشوريين وقد اصطلح علماء حضارات الشرق الأدنى القديم على تسمية شعوب هذه المجموعة الداخلية باسم مجموعة الشعوب السامية. ونحن نسميها هنا باسمها الحقيقى وهو مجموعة الشعوب العربية للأسباب التى سنذكرها فيما بعد.

أما المجموعة الثانية من الشعوب التى اشتمل عليها الشرق الأدنى القديم فهى مجموعة من الشعوب المحيطة بالمنطقة العربية الداخلية. ويجوز لنا أن نسميها تجاوزا مجموعة الشعوب الخارجية فى مقابل تسمية المجموعة العربية باسم المجموعة الداخلية.وهذه المجموعة الخارجية تشتمل على مصر التى تقع الى الغرب من المجموعة الداخلية، وعلى ايران (فارس) التى تقع الى الشرق من المجموعة الداخلية، وتشتمل ايضا على بلاد الأناضول التى تقع الى الشمال من المجموعة الداخلية.

وهنا يجب أن نشير الى أن هذه المجموعة الثانية وهى المجموعة الخارجية من شعوب الشرق الأدنى القديم لا تربطها ببعضها البعض سوى علاقات سياسية عسكرية نتجت عنها مصالح اقتصادية. فمثلا علاقة مصر القديمة ببلاد فارس، أو علاقتها ببلاد الأناضول لايمكن أن تفهم إلا فى الأطر السياسية العسكرية التى وقعت داخلها هذه العلاقات. كما أن علاقة بلاد فارس بكل من مصر القديمة وبلاد الأناضول وعلاقة بلاد الأناضول بكل من فارس ومصر القديمة علاقة أملتها ظروف الصراع السياسى والعسكرى بين هذه الشعوب، ومن ناحية أخرى فإن علاقة هذه المجموعة الخارجية بالمجموعة الداخلية من شعوب الشرق الأدنى القديم كانت هى الأخرى علاقة موضوعة داخل أطر سياسية عسكرية فى المقام الأول. فالشعوب المنتمية الى المجموعة الخارجية وهى مصر وايران (فارس) وبلاد الأناضول كانت شعوبا قوية وصاحبة أطماع سياسية واقتصادية فى المنطقة الداخلية من الشرق الأدنى القديم. وقد ظهرت من هذه الشعوب امبراطوريات ودول قوية تمكنت من فرض سيادتها السياسية والعسكرية على شعوب المنطقة الداخلية، وحققت مكاسب اقتصادية كبيرة من خلال السيادة السياسية والعسكرية.وبالإضافة إلى العلاقات السياسية والعسكرية كانت هناك علاقات اقتصادية طبيعية بين شعوب المنطقة الخارجية من الشرق الأدنى (وهى مصر وايران وبلاد الاناضول) وبين شعوب المنطقة الداخلية (وهى المنطقة السورية وبلاد النهرين وشبه الجزيرة العربية). وقد كان الجوار والحدود الجغرافية المشتركة سببا رئيسيا فى نمو هذه العلاقات الاقتصادية الطبيعية مثل الجوار بين ايران وبلاد النهرين، وكذلك الجوار بين مصر والمنطقة السورية. فبين هذه الشعوب المتجاورة تطورت علاقات اقتصادية طبيعية الى جانب تلك التى فرضتها ظروف الصراع

السياسى والعسكرى بين هذه الشعوب ولنا أن نقول بكل تأكيد أن العلاقات الاقتصادية فى مجملها بين شعوب المنطقة الخارجية وشعوب المنطقة الداخلية كانت طبيعية أكثر من تلك التى كانت بين شعوب المنطقة الخارجية مع بعضها البعض. فهذه الأخيرة لم تتوفر لها ظروف الجوار ولا الحدود الجغرافية المشتركة فلم تتولد مصالح اقتصادية مشتركة فيما بينها. ولو حدث ذلك لوجدنا أن شعوب المنطقة الداخلية عادة ما تلعب دور الوسيط التجارى بين شعوب المنطقة الخارجية. فبلاد النهرين مثلا كانت حلقة الوصل بين ايران وبلاد الاناضول، كما كانت بلاد النهرين وشبه الجزيرة العربية حلقة الوصل بين ايران ومصر القديمة، كما كانت المنطقة السورية حلقة الوصل بين مصر وبلاد الاناضول.

وهكذا يتضح أننا أمام مجموعتين من الشعوب داخل منطقة الشرق الأدنى والعلاقة الأساسية بين هاتين المجموعتين علاقة سياسية عسكرية. وهى فى معظم فترات التاريخ علاقة تضاد وعدم توافق فى الرؤية، وعلاقة صراع. كما أنه لم يجمع شعوب المنطقة الخارجية من الشرق الأدنى القديم سوى رغبتها فى فرض سيادتها على المنطقة الداخلية وقد أدى هذا فى معظم الأحوال الى تجدد الصراع السياسى العسكرى بين شعوب المنطقة الخارجية حول المنطقة الداخلية وكثيرا ما كانت المنطقة الداخلية ميدانا لهذه الصراعات السياسية العسكرية الناتجة عن أطماع مصر وايران وبلاد الأناضول فى فرض السيطرة على المنطقة السورية وبلاد النهرين وشبه الجزيرة العربية.

ولم تكن شعوب المنطقة الخارجية شعوبا متنافرة على المستوى السياسى والعسكرى فقط، ولكنها أيضا كانت شعوبا متباعدة عن بعضها البعض على كل المستويات الأخرى. ولم تكن هناك علاقات أخرى تربطها سوى العلاقات السياسية والعسكرية. فهى من ناحية اللغة تتحدث بلغات مختلفة ليست بينها صلات قربى.

فلغة مصر القديمة بعيدة كل البعد عن لغة ايران وعن لغات بلاد الاناضول كما أن لغة ايران بعيدة عن لغة بلاد الاناضول رغم الانتماء الى أسرة لغوية واحدة هى الأسرة الهندأوربية. كما أن هناك تباعدا جنسيا بين هذه الأطراف وتباعداً جغرافياً لوجود بلاد فاصلة فيما بينها. وهناك أيضا تباعد دينى رغم الاشتراك فى الوثنية لكن هناك اختلاف واضح فى الرؤية الدينية وفى أشكال العبادة. وهناك كذلك تباعد حضارى فكل منها تقريبا شكل حضارى مستقل وله مناطق نفوذه المستقلة والبعيدة عن بعضها البعض. وهذا كله يؤكد أن الصلات الوحيدة بين هذه الشعوب الخارجية كانت صلات سياسية عسكرية ويغلب عليها الصراع لا الوفاق..

رابعا: أسس الوحدة الثقافية لشعوب المنطقة العربية داخل الشرق الأدنى القديم:

١- الوحدة الجنسية:

فى مقابل هذا التفكك فى علاقة مصر وايران وبلاد الأناضول والمكونة لمجموعة الشعوب الخارجية داخل الشرق الأدنى القديم نجد أن المجموعة الداخلية (شبة الجزيرة العربية والمنطقة السورية وبلاد النهرين) قد ارتبطت فيما بينها بمجموعة من العلاقات التى جعلت منها وحدة واحدة داخل الشرق الأدنى القديم، وأدت بعلماء الحضارات الى تسميتها بالمجموعة السامية وإن كنا نفضل تسميتها بالمجموعة العربية. والسبب فى اختيارنا لهذه التسمية يعود الى أن هذه المجموعة من الشعوب تعود جميعها الى أصل واحد وهو الأصل العربى. وفى هذا يقول سباتينو موسكاتي: " إن الصحراء العربية هى قلب الشرق الأدنى القديم وهى موطن الساميين. والعرب بدو اشتغلوا بالرعى وأجبرهم قحط بلادهم على الخروج مرات متتالية إلى الأقاليم الخصبة المحيطة"[١] ففى الأقاليم الممتدة فى شكل قوس حولهم (الهلال الخصيب) ومنذ بدايات التاريخ وربما قبل ذلك، احتك العرب بشعوب مختلفة واندمجوا فيهم مكونين تركيبات عرقية مختلفة فى مناطق متباينة، فإلى

الغرب فى وادى النيل اجتمعت العناصر السامية والحامية لكى يتكون الشعب المصرى. وفى الطرف الآخر من الهلال الخصيب حيث وادى الرافدين تقابل الساميون(العرب) مع السومريين. وعلى الشريط الساحلى السورى الفلسطينى وجد الساميون شعوبا يمكن أن نحكم عليهم من خلال أسماء الأماكن أنهم لم يكونوا ساميين. وقد تحققت السيادة للعرب الساميين فى كل هذه المناطق وفى مراحل التوغل العربى المتتالية تمت السيطرة للوافدين من الصحراء(٢). ويقول موسكاتى فى كتاب آخر" إن الشعوب المتحدثة باللغات السامية أتت أصلا، وخلال أزمنة تاريخية متعاقبة، من الصحراء العربية فمصادرنا التاريخية تسجل هذه الهجرات فالظروف الاقتصادية والاجتماعية للصحراء جعلت من الضرورى هجرة قبائل بدوية رعوية من الصحراء للاستيطان فى المناطق الخصبة المحيطة بالصحراء وتبنّى أسلوب الحياة الزراعية. وهكذا فالشعوب المتحدثة باللغات السامية تكون وحدة واحدة ليس فقط بسبب تجمعها فى منطقة واحدة وتحدثها بلهجات تنتمى الى لغة واحدة، ولكن ايضا بواسطة الاشتراك فى أصل ثقافى وتاريخى واحد. ولهذا فمن المعقول ألا نحصر التعبير(سامي) فى ميدان اللغة ولكن من حقنا أن نتحدث عن الساميين وعن الشعوب السامية وعن الثقافة السامية"(٣).

ويؤكد موسكاتى هذه الوحدة بقوله:" لقد كانت هناك وحدة حقيقية وتراثية لمجموعة الشعوب السامية. ولهذا السبب فإن دراسة هذه المجموعة لا تقوم على اساس من الجمع القسرى لعناصر ترتبط فيما بينها بمحض الصدفة، ولكنها صورة لوحدة عضوية محددة تحديدا جيدا داخل التاريخ السياسى والثقافى للشرق الأدنى القديم"(٤).

وقد تمكن علماء الحضارات السامية القديمة من تحديد عدد من الهجرات العربية القديمة الى مناطق الوديان فى الشرق الأدنى القديم مكونة فيما بعد مجموعة الشعوب العربية المنتشرة فى المنقطة. وأقدم هذه الهجرات اتجه الى وادى النيل

حوالى ٣٥٠٠ ق.م عن طريق شبه جزيرة سيناء أو عن طريق الشرق الأفريقى متجهة الى الشمال حيث زرعت نفسها فوق الطبقة الحامية من سكان مصر وأنتج هذا الاندماج فى الحاميين الشعب المصرى فى الفترة التاريخية التى قدمت الكثير للحضارة الانسانية (٥). وقد اتجهت هجرة مماثلة حوالى ٣٥٠٠ ق.م. الى الشرق متجهة الى الشمال حيث وادى الرافدين الذى يسكنه السومريون قبل قدوم الهجرات العربية واندمج العرب فى السومريين وتحولوا الى الزراعة وتمكنوا من فرض سيادتهم الى أن أنشأوا أول دولة عربية سامية فى بلاد النهرين وهى دولة أكّد حوالى ٢٣٧١ ـ ٢٢٣٠ ق.م.(٦). وحوالى منتصف الألف الثالثة قبل الميلاد خرجت هجرة عربية جديدة جلبت أوكوّنت العموريين فى المنطقة التى تقع فى الشمال الغربى من الصحراء العربية وقد تكون العموريون من عناصر مختلفة من بينهم الكنعانيون الذين عاشوا فى المنطقة الغربية من سوريا وفلسطين بعد عام ٢٥٠٠ ق.م. كما اشتملوا ايضا على الفينيقيين الذين طوروا أول أبجدية للكتابة.(٧)

وفيما بين ١٥٠٠ ـ ١٢٠٠ قبل الميلاد خرجت هجرات عربية جديدة الى نفس المنطقة السورية الفلسطينية تكوّن على أثرها العبريون فى جنوب هذه المنطقة، والآراميون فى الجزء الشمالى ولم تتوقف الهجرات العربية، فحوالى ٥٠٠ق.م. كوّنت هجرة جديدة الأنباط فى الجزء الشمالى الشرقى من شبه جزيرة سيناء حيث اشتهرت عاصمتهم البتراء.

وهكذا نجد أن كل الشعوب التى حملت اسم الشعوب السامية ما هى الا شعوب عربية الأصل تعود بأصولها الى شبه الجزيرة العربية وأن لغاتها تطورت عن لهجات عربية قديمة(٨). وقد أعطانا ظهور الاسلام وانطلاق العرب من داخل شبه الجزيرة الى خارجها للدعوة اليه صورة واضحة عن قدرة العرب على التأثير المباشر والفعّال فى شعوب منطقة الهلال الخصيب مع الأخذ فى الاعتبار أن

الاسلام قد أضاف عاملا دينيا لم يكن متوفرا فى حركة الهجرات السابقة ولكنه رسم لنا صورة واضحة لقدرة العربى على التحرك داخل منطقة الشرق الأدنى القديم، وأعاد وحدة هذه المنطقة على أصول من الثقافة العربية التى أصبحت بعد ظهور الاسلام ثقافة عربية اسلامية.

٢- الوحدة اللغوية:

وكما حملت الهجرات العربية الجماعات المكونة للشعوب فى المنطقة السورية الفلسطينية ومنطقة بلاد النهرين فقد حملت معها أيضا لهجاتها العربية التى اختلطت بلغات هذه المنطقة فتطورت مجموعة من اللغات التى اصطلح على تسميتها باللغات السامية وهى فى أصلها لهجات عربية تطورت الى أن أصبحت لغات مستقلة هى الأكدية والكنعانية والآرامية والعبرية والحبشية وهذه الأخيرة تطورت على الأرض الأفريقية بتأثير من الهجرات العربية المتوالية من جنوب شبه الجزيرة العربية الى أجزاء من الساحل الشرقى لافريقيا وبعض المناطق الداخلية المتاخمة من افريقيا. وقد اتفق علماء الحضارات السامية على أن كل هذه اللغات تعود الى لغة أصلية اصطلحوا على تسميتها باللغة السامية الأم Ur Semitism وهى بالتأكيد اللغة العربية، اللغة الأصلية لكل موجات الهجرة العربية الى بلدان الشرق الأدنى القديم. وقد كان لهذه الوحدة اللغوية دور كبير فى وحدة الثقافة العربية السامية القديمة وفى جمع الشعوب السامية القديمة حول بناء ثقافى واحد، وتفكير عقلى متقارب، وانتاج فكرى متشابه. ويشهد هذا كله على وجود عقلية عربية سامية واحدة يمكن مقارنتها وتحديد خصائصها فى مواجهة العقليات الأخرى التى وجدت فى العالم القديم.

٣- الوحدة التاريخية:

لقد عاشت هذه المجموعة من الشعوب داخل منطقة جغرافية واحدة متشابهة فى ظروفها المناخية، ويسيطر عليها الامتداد الصحراوى الذى تحيط به مناطق الوديان المختلفة الأمر الذى ساعد على اختلاط شعوب المنطقة ببعضها البعض وقد كان لحركة الهجرة المستمرة من قلب شبه الجزيرة العربية دور كبير فى اندماج هذه الشعوب وانصهارها فى بوتقة واحدة وتقريب المسافات بين ساكن الصحراء وساكن الوديان. هذه الوحدة الجغرافية دعمتها عوامل التاريخ حيث شهدت المنطقة الظهور المتوالى للقوى والامبراطوريات السياسية من داخل المنطقة ومن خارجها والتى نجحت فى توحيد المنطقة سياسيا وتطوير نظم سياسية متشابهة. وبطبيعة الحال كان للقوى السياسية الداخلية الفضل فى تأكيد الوحدة السياسية للشعوب السامية وتقريبها ثقافيا من بعضها البعض بفضل خلق فرص الاحتكاك فيما بينها على المستويات السياسية والعسكرية والدينية والاقتصادية والحضارية. أما القوى الخارجية فقد كان تأثيرها سلبيا على وحدة الثقافة فى المنطقة لأنها قوى غريبة صاحبة ثقافات أجنبية. ولكنها فى نفس الوقت دعمت الوحدة السياسية لهذه الشعوب بما أثارته من المشاعر السياسية الواحدة والاحساس بالمصير المشترك والعمل على التخلص من النفوذ الأجنبى عن طريق الوحدة. وقد خرجت الشعوب السامية من هذه التجارب التاريخية بوعى تاريخى مشترك، وبفكر تاريخى متقارب وباحساس بعلاقاتها الأزلية ومصيرها المشترك بالاضافة الى تكوين رؤية أو فلسفة تاريخية متقاربة.

٤- الوحدة الدينية:

هذا وقد اشتركت مجموعة الشعوب العربية السامية في الفكر الديني حيث كانت معظم هذه الشعوب وثنية عبدت آلهة متشابهة في الصفات والوظائف كما تشابهت شعائرها وطقوسها والمؤسسات الدينية فيها على اختلاف واضح بين البيئة الصحراوية والبيئة الزراعية التي عرفت حياة دينية وثنية معقدة أو مركبة في مقابل الشكل البسيط الذي اتخذته وثنية القبائل الصحراوية. كما تعود بعض الاختلافات الدينية الى اختلاف البيئة. وقد ساعدت الاوضاع السياسية وظهرر قوى سياسية داخلية على انتشار عبادة بعض الآلهة في مواطن مختلفة وعلى زيادة الاحتكاك الديني بين الشعوب العربية السامية. وقد ازداد هذا الاحتكاك الديني مع تبلور فكرة التوحيد. وهي فكرة لها جذور راسخة في التراث الديني العربي السامي رغم طغيان الوثنية. فقد عرفت الشعوب السامية بعض أشكال التوحيد والتي كان أرقاها على الاطلاق التوحيد عند الاسرائيليين القدامى. وقد ساعد وجود فكرة التوحيد على سرعة انتشار المسيحية والاسلام في منطقة الشرق الأدنى القديم بسبب هذا الاستعداد الفطري لدى الساميين لتقبل التوحيد واعتناقه. وقد سار التوحيد قبل المسيحية والاسلام جنبا الى جنب مع الوثنية مع سيادة للوثنية في معظم الأحوال. فقد عرفت الشعوب السامية فكرة الإله الأكبر المسيطر على أعداد من الآلهة الطبيعية التي تقوم بوظائف محددة ومعينة بينما جمع هذا الإله الأكبر كل الوظائف في شخصه كما جمع أيضا كل الصفات التي نجدها موزعة على هذه الآلهة المتعددة. هذا وقد عرفت فكرة التوحيد غير المرتبطة بالطبيعة وعناصرها عند بني اسرائيل من خلال مجموعة الأنبياء الذين ظهروا فيهم ، ولكنها ظلت فكرة محدودة في بني اسرائيل ولم تنتشر خارج فلسطين بسبب اعتقاد الاسرائيليين في خصوصية التوحيد وخصوصية الإله الواحد الذي دُعي "إله اسرائيل". ولم ينتشر هذا التوحيد - فيما بعد - في الشرق الأدنى القديم إلا عن طريق المسيحية والاسلام الذين كانا لهما فضل القضاء على وثنية الشرق الأدنى القديم.

٥- الوحدة الثقافية الحضارية :

أدت العوامل السابقة الذكر وهى وحدة المنطقة السامية جغرافيا وتاريخيا وجنسيا ولغويا ودينيا إلى خلق ثقافة عامة لمجموعة الشعوب العربية السامية فنجدها تشترك فى كثير من عاداتها وتقاليدها وطرق تفكيرها وفى أسلوب حياتها وفى فهمها لعلاقاتها ببعضها البعض وعلاقتها جميعا بالمجموعات الأخرى المحيطة بها وادراكها بتميزها عن هذه الشعوب فى أسلوب الحياة وطرائق التفكير. ولقد تطور بالفعل بسبب هذه العوامل المذكورة عقلية عربية سامية متميزة عن عقليات الشعوب المجاورة أدت الى خلق حضارة عربية سامية لها خصائصها الواضحة فى المنجزات الحضارية للشعوب العربية السامية على المستويين الروحى والمادى. وقد توحدت المنطقة ثقافيا وحضاريا بفضل العوامل السياسية التى اتاحت ظهور قوى سياسية ذات حضارات قوية تمكنت من نشر ثقافتها وحضارتها وفتح فرص الاحتكاك الثقافى والحضارى بين الشعوب العربية السامية فخلقت فى النهاية وبالتضافر مع العوامل الاخرى وحدة ثقافية حضارية لمنطقة الشعوب العربية السامية ميزتها عن أقرب الشعوب إليها داخل الشرق الأدنى القديم وهى مصر وايران وبلاد الاناضول.

ومع هذا يجب أن نذكر أن هذه الوحدة الثقافية الحضارية ظلت مستمرة فى الوجود الى زمن الغزو اليونانى للشرق الأدنى القديم والذى تميز عن كل ألوان الغزو الأجنبى السابق بأنه كان غزوا فكريا. فقد استغل الاسكندر الأكبر واتباعه الفتوحات العسكرية فى نشر الثقافة اليونانية فى الشرق الأدنى القديم فتعرضت هذه الوحدة الثقافية الحضارية للمنطقة العربية السامية لأول أزمة ثقافية فى تاريخها. وقد استمر التأثير الثقافى اليونانى لفترة طويلة من الزمن ولم تنجح المسيحية فى محو هذا الأثر حين انتشرت فى الشرق الأدنى القديم لأنها حاولت التكيف مع الفكر اليونانى واستخدامه كوسيلة لشرح المسيحية ولنشرها فى العالم الاغريقي.

ويجب هنا أن نذكر للاسلام فضله فى استعادة الوحدة الثقافية الحضارية للشرق الأدنى القديم ولمجموعة الشعوب العربية السامية خاصة. وقد كان الاسلام هو أساس الوحدة الثقافية الحضارية الجديدة للمنطقة العربية السامية بعد أن تم القضاء المبرم على الوثنية والحد من التأثير الفكرى اليونانى والعودة بالدور العربى من جديد وذلك من خلال ظهور الاسلام فى العرب أولا وقيامهم بنشره وعودة اللغة العربية كلغة واحدة للشرق الأدنى القديم وانحسار كل اللغات السامية وغير السامية وعودة الوحدة الجغرافية والتاريخية، وقيام ثقافة جديدة واحدة لكل شعوب العالم انطلاقا من فكرة عالمية الاسلام كدين. وهكذا أعطى الاسلام العرب فرصة جديدة لتوحيد المنطقة العربية على أيديهم كما تمت وحدتها فى الماضى على أيديهم أيضا بسبب هجراتهم المستمرة وتكوينهم للشعوب العربية السامية القديمة وللغات العربية السامية القديمة.

وبهذا تظهر بوضوح أصول الوحدة الثقافية للمنطقة العربية فى التاريخ القديم. وهى وحدة كان لسكان شبه الجزيرة العربية الدور الرئيسى فيها. وهو دور لعبته شبه الجزيرة العربية فى تاريخ المنطقة قبل الاسلام وبعده. ففى الفترة السابقة على الاسلام ساعدت الهجرات العربية الموغلة فى القدم على تكوين الشعوب العربية فى الشرق الأدنى القديم والتى عادت جميعها بأصولها الجنسية واللغوية والثقافية الى شبه الجزيرة العربية، مع الاعتراف بالدور الخاص لكل بيئة من البيئات العربية السامية فى التكيف مع الأصل الثقافى العربى القادم اليها، وفى صبغه بشكلها البيئى الخاص الأمر الذى أدى الى أن تتم الوحدة الثقافية للمنطقة داخل إطار من التنوع الذى سمح به تعدد بيئات الشرق الأدنى القديم، واختلاف فى اسلوب التكيف مع الثقافة العربية، ومع الظروف التاريخية والجغرافية للمنطقة الأمر الذى أدى الى تكوين مجموعة شعوب تعود الى أصل واحد، لكنها تمكنت بفعل

ظروفها التاريخية من الاستقلال عن هذا الأصل رغم روابطها القوية به. هذا وقد أدت العزلة النسبية لشبه الجزيرة العربية الى استمرارها فى الحفاظ على الأصول الجنسية واللغوية والثقافية الأولى فى الوقت الذى أثرت فيه العوامل التاريخية على الشعوب العربية السامية خارج شبه الجزيرة العربية فابتعدت كثيرا أو قليلا عن هذه الأصول العربية الأولي، واحتفظ إنسان شبه الجزيرة العربية بالمواصفات الأساسية الجسمانية والعقلية للإنسان العربى السامى القديم. وظلت شبه الجزيرة تلعب دورها كخزان بشرى تخرج منه على فترات متباينة أفواج تتجه الى هذه المناطق العربية السامية فتؤكد على مر الزمن عروبة المنطقة، وتدعم مع كل هجرة الأصول العربية لشعوبها،وتحفظ الوحدة الثقافية للمنطقة. وهو عمل لم يكن فى إمكان أى شعب آخر من شعوب المنطقة السامية سوى الشعب العربى فى شبه الجزيرة العربية.

ولهذا توصى هذه الدراسة بضرورة اهتمام الباحثين العرب والمسلمين بدراسة التاريخ العربى القديم على أصول جديدة تربط شعوب الشرق الأدنى القديم بشبه الجزيرة العربية وتجعل من شبه الجزيرة العربية محورا لهذه الشعوب ومركز جاذبية لها كما كان الحال بالفعل فى التاريخ القديم، ومن الضرورى أن توجه الدراسات الخاصة بالتاريخ العربى القديم وجهة منهجية جديدة فتبتعد عن تأثير دراسات المستشرقين ونظرياتهم فى التاريخ العربى القديم وعزلهم لشبه الجزيرة العربية ولتاريخ العرب عن تاريخ شعوب الشرق الأدنى القديم وتوجيههم الأنظار إلى مراكز حضارية لهذه الشعوب خارج شبه الجزيرة العربية الأمر الذى أدى فى النهاية الى التقليل من الأهمية الحضارية لشبه الجزيرة العربية والتحقير.

وكما أن تاريخ شعوب المنطقة يجب أن يدرس فى إطار التاريخ العربى العام فإن تاريخ العرب فى بلادهم الأساسية وهى شبه الجزيرة العربية يجب أن

يكتب هو الآخر مرتبطا بتاريخ المنطقة العربية السامية وبتاريخ الشرق الأدنى القديم عامة، فقد حرص المستشرقون على عزل شبه الجزيرة العربية عن تاريخ الشرق الأدنى القديم لأهداف سياسية استعمارية أو لأغراض دينية ثقافية. وندعو إلى ضرورة التركيز على أن يكون التاريخ العربى محورا للتاريخ العربى السامى وأن نستحدث تسميات جديدة وتقسيمات صالحة لفهم هذا التاريخ فهما سليما وفى حدود ظروفه ومعطياته القديمة وليس فى ظل نظريات استعمارية حديثة أوايديولوجيات محدودة ضيقة تخدم نزعات اقليمية معروفة في المنطقة فى تاريخها الحديث إذ أنه من الخطأ منهجيا وأخلاقيا أن ننظر الى التاريخ الماضى للعرب قبل الاسلام ولتاريخ الشرق الأدنى القديم نظرة متأثرة بل وملتزمة باتجاهات حديثة فى تفسير التاريخ موجهة فى معظمها وجهة سياسية أو حضارية ضيقة. ولا يجب أن نسير على هدى الاستشراق الذى يسعى الى التحقير والتقليل من القيمة الحضارية للعرب قبل الاسلام وبعده وابعاد الانظار عن أى فضل للحضارة العربية على الحضارة الانسانية وعلى الحضارة الغربية بالذات. وهو فضل كبير يجب التركيز فى الدراسات الخاصة بالتاريخ العربى القديم على إبرازه كواحد من الأعباء العلمية الملقاة على عاتق المؤرخين العرب والمسلمين بعد إثباتهم عروبة المنطقة العربية السامية ووحدة ثقافتها القديمة.

الفصل الثاني

الفكر الأسطورى فى الشرق الأدنى القديم
والموقف العربى الاسلامى منه

أولا : مكانة الأسطورة فى حضارة الشرق الأدنى القديم

مما لاشك فيه أن العقل العربى قد عاش عصره الأسطورى مثله فى ذلك مثل كل العقليات القديمة فى فترة ما قبل التاريخ من عمر الانسانية حيث كانت الأسطورة هى وسيلة الإنسان الأساسية للتعبير عن أنشطته المختلفة. ونظرا لأن العرب عاشوا فى منطقة الشرق الأدنى القديم فقد أثروا وتأثروا بالفكر الأسطورى الغنى الذى أنتجته هذه المنطقة التى تعد بحق من أكثر مناطق العالم القديم ابداعا للأسطورة، ومن أخصبها تربة لنشأة الأساطير وتطورها وانتشارها. كما كانت كذلك أكثر مناطق العالم القديم تأثيرا على غيرها فى مجال التفكير الأسطورى فمن هذه المنطقة انطلقت الموتيفات الأسطورية والحكايات الخرافية تغزو فكر الشعوب المحيطة وتترك أثرها الدائم فى أساطير العالم القديم(٩) .

وبدخول الشرق الأدنى القديم فى العصر التاريخي(١٠) استمرت الأسطورة لفترة من الزمن تمارس تأثيرها القوى فى التركيبة العقلية لشعوب هذا الشرق ومن بينهم العرب، إذ لم يكن الدخول فى العصر التاريخى يعنى القضاء على الأسطورة فقد استمرت كجزء لايتجزأ من الحياة الدينية لهذه الشعوب حيث إن ما يسمى بالعصر التاريخى لم يأت بتغيير أو تعديل فى طبيعة الحياة الدينية لشعوب الشرق الأدنى القديم. فالتغيير الهام الذى حدث لم يمتد الى الحياة الدينية رغم التقدم الحضارى الهائل الذى شهدته المنطقة فى عصرها التاريخي. فقد ظهرت الى الوجود أهم الحضارات التى شهدتها المنطقة والتى سميت عند علماء الحضارة

بالحضارات التاريخية تميزا لها عن حضارات ما قبل التاريخ. وقد اشتملت هذه الحضارات التاريخية على حضارة مصر القديمة وحضارة بلاد النهرين وحضارات المنطقة السورية وتشمل على حضارة الكنعانيين والفينيقيين والفلسطينيين والآراميين والعبريين. كما اشتملت الحضارات التاريخية على حضارة العرب قبل الاسلام والتى تعتبر من بعض الوجوه أقدم حضارات المنطقة" وذلك لما للهجرات العربية القديمة الى بلدان الشرق الأدنى القديم من فضل فى تكوين العقلية العربية السامية القديمة، وانتشار جوانب من فكر العرب وعاداتهم وتقاليدهم فى فكر الشعوب التى هاجروا اليها واختلطوا بها. كما اشتملت الحضارات التاريخية على حضارة الفرس واليونان وشعوب بلاد الاناضول، وكلها شعوب يضمها الشرق الأدنى القديم بمعناه الواسع الذى لا يقتصر فقط على الشعوب العربية السامية القديمة. بل يمتد ليشتمل على شعوب تنتمى الى الأجناس الهندوأوروبية والحامية الأفريقية. ويلاحظ على هذه الشعوب جميعها اشتراكها فى تراث اسطورى متشابه على الرغم من اختلاف أجناسها. فقد زخر الشرق الأدنى القديم الواسع بالعديد من الآلهة القديمة التى اختلفت فى تسمياتها، ولكن تشابهت فى طبائعها ووظائفها وفى الفكر الأسطورى الذى نشأ حولها. وقد ساعدت الظروف السياسية الاقتصادية والحركة التجارية على سرعة انتقال الأفكار والموتيفات الأسطورية بين بلدان هذا الشرق الواسع. بل ان آلهة بعينها قد انتشرت عبادتها خارج حدود منطقتها الأصلية تحت اسم جديد وبنفس الطبائع والوظائف أو مع بعض التغييرات التى تناسب البيئة الجديدة.

إن التغيير الأساسى الذى ميز بين حضارة ما قبل التاريخ وحضارة ما بعد التاريخ ينحصر فى عملية اكتشاف الكتابة واستخدامها فى تسجيل الاحداث الإنسانية، وانحسار الأسطورة أو ضعف دورها فى عملية الحفظ الشفهى للتراث

الإنسانى. فقد بدأت الكتابة تضطلع بهذه المهمة كبديل للتراث الشفهى الذى بدأ يحل مكانه التراث المكتوب والذى استخدم بدوره لحفظ التراث الأسطورى ذاتـه. فقد تم تدوين الأساطير وكتابتها لكى تتحول الأساطير بدورها من مادة تراثية شفهية الى مادة مكتوبة مدونة الأمر الذى ساعد على حفظها من الضياع.

ونعود فنشير الى أن عصر الحضارات التاريخية لم يأت بنهاية للتفكير الأسطورى فى الشرق الأدنى القديم وذلك لأن التغيير الذى طرأ على الشرق القديم لم يكن تغييرا فى مجال التفكير الدينى، ويمكن القول أن التفكير الدينى فى عصر الحضارات التاريخية كان امتدادا للتفكير الدينى فى عصور ما قبل التاريخ لا يختلف عنه سوى فى التفاصيل وفى الرؤية الدينية المتطورة المتعمقة التى تناسب فكر الحضارات التاريخية، والتقدم الذى نتج عن هذه الحضارات فى كل مجالات الأنشطة الانسانية. وربما كذلك فى ظهور بوادر للشك الدينى الذى لم يتطور ليصبح فلسفة دينية واضحة حيث نجد بعض القصص والنماذج الأدبية التى بدأت تشكك على استحياء - فى قيمة الآلهة وتثير مسائل ترتبط بصفاتها المتناقضة. ولكن ظلت هذه النماذج تمثل استثناءات نادرة لقاعدة دينية أساسية تحتم الطاعة للآلهة والاستسلام لإرادتها حتى وإن تناقضت.

وكان مغزى بداية ظهور مثل هذا الشك هو فتح الطريق أمام العقل لكى يفهم طبيعة الآلهة، ويخضع هذه الطبيعة للتحليل العقلى. ويثير الشكوك حول قدرة الآلهة وإرادتها. ويفتح المجال أمام فكر دينى من نوع جديد يمكن أن نسميه بداية بفكر عقلانى معاد للفكر الأسطورى المسيطر على العقل الانسانى. وقد تمخض عن هذا الفكر العقلانى نوعان من الفكر المعادى للأسطورة أولهما فكر دينى اعتمد على العقل، ولكنه استمد رؤيته الدينية من مصدر غير انسانى وهو الوحى الالهى، وكان هذا من خلال ظهور فكرة التوحيد كما مثلتها ديانة بنى اسرائيل. والنوع الثانى من الفكر المعادى للأسطورة اعتمد أيضا على العقل. ولم يكن هذا الفكر العقلى الجديد

المعادى للأسطورة سوى الفكر الفلسفى كما عرفه اليونان[١٢] حيث اعتمد على العقل اعتمادا كليا رافضا للمعرفة التى لا تخضع للتحليل العقلى. ومن هنا تم رفض المعرفة الأسطورية لخروجها كثيرا على حدود العقل وعدم خضوعها للتحليل العقلي[١٣] وقد التقى الفكر الدينى الجديد مع الفكر الفلسفى فى الاعتراف بالعقل وإعطائه دورا كبيرا كمصدر للمعرفة. واختلف الفكران فى مسألة الوحى الإلهى كمصدر خارجى للمعرفة لا يخضع لسيطرة العقل كمفسر للوحى ومحلل لمضمونه. بينما أنكرت الفلسفة الوحى كمصدر للمعرفة ولم تعترف إلا بالعقل كمصدر أول وأساسى للمعرفة الإنسانية. وليس هنا مجال الحديث عن الفروق بين الوحى والعقل كمصدرين للمعرفة وسنكتفى بتحديد موقف كل منهما من التفكير الأسطورى وهو- كما ذكرنا - موقف متشابه الى حد كبير رغم الاختلافات الأساسية المعروفة بين الدين التوحيدى المعتمد على الوحى الإلهى والفلسفة المعتمدة على العقل. وهذا الاتفاق على رفض الأسطورة من الجانبين كانت ركيزته الأساسية عدم خضوع الأسطورة للعقل وخروجها على حدوده فى الوقت الذى اعتمد فيه كل من الوحى والفلسفة على العقل وقيمته كمصدر للمعرفة على الرغم من الاختلاف حول طبيعة الدور الذى يلعبه العقل فى المعرفة.

ثانيا: التوحيد وموقفه من الفكر الأسطوري

هناك موقفان للدين من الأسطورة والفكر الأسطورى. موقف من الممكن أن يوصف بأنه ايجابى تجاه الأسطورة وهو الموقف الدينى الوثنى أو الطبيعى. والموقف الثانى موقف سلبى تماما ومضاد للفكر الأسطورى وهو الموقف الدينى التوحيدى، ففى الديانات البدائية الوثنية المرتبطة بالطبيعة ارتباطا عضويا نمت الأسطورة كوسيلة تعبير دينية تتناسب مع البنية العقلية للإنسان فى عصور نشأته الأولى فى أحضان الطبيعة، وفى ظل تقديسة للطبيعة وعناصرها. وهى عصور كان الإنسان نفسه جزءا لايتجزأ من الطبيعة ولم يكن مستواه العقلى يسمح له

بالاستقلال عن الطبيعة التى كانت محل تقديسه لما كانت تثيره فى نفسه من مشاعر الرهبة ولما تملكه الطبيعة من قوى عجز الإنسان عن فهمها وكشف أسرارها.والديانات القديمة ديانات طبيعية بمعنى أن الإنسان فيها استمد آلهته وأفكاره الدينية من الطبيعة المحيطة به. فالدائرة التى يعيش فيها الإنسان اشتملت على عدد من الكائنات الطبيعية التى قدسها الإنسان لما تملك من قوى خيرة أوشريرة أو قوى متناقضة تجمع بين الخير والشر للإنسان. وقد كوّن الإنسان مع هذه الكائنات الطبيعية عائلة طبيعية واحدة، وارتبط معها فى علاقات مباشرة وقد عبر عن هذه العلاقات فى لغة طبيعية كانت الأسطورة وسيلتها المناسبة..

وقد كان التوحيد بمثابة ثورة على الفكر الدينى الطبيعى. فقد أعطى التوحيد للعقل انطلاقته الأولى فى سبيل الوصول الى حقيقة الدين. فالتوحيد فى أساسه دعوة عقلية إلى التدبر فى شئون الطبيعة والكون من أجل تخليص الإنسان من قبضة الطبيعة، وتحريره من تأثيرها الدينى الذى أوقعه فى دائرة التعدد المواكب لتعدد العناصر الطبيعية. فقد كان تعدد الآلهة استجابة إنسانية لتعدد عناصر الطبيعة فى وقت لم يكن العقل الإنسانى قد توصل إلى وسائل عقلية للسيطرة على الطبيعة. ومع التطور التدريجى للتحكم العقلى فى الطبيعة وعناصرها بدأت تقل بالتدريج درجة تقديس الإنسان للطبيعة. وبدأ العقل يبحث عن القوة المتحكمة فى الطبيعة. ويعتقد أن هذا البحث مر بمرحلة داخلية أى من داخل الطبيعة فتم الوصول فى بعض الحضارات التاريخية إلى تخصيص عنصر طبيعى واحد بالعبادة والتقديس، أى الانتقال بالفكر الدينى الطبيعى من الايمان أو الاعتقاد فى عناصر إلهية متعددة إلى الاعتقاد فى عنصر إلهى واحد يمثله عنصر طبيعى واحد يمتلك فى ذاته مجموع القوى التى كانت تمتلكها العناصر الطبيعية المتعددة. وهكذا ظهرت فى بعض ديانات الحضارات التاريخية حركات دينية تركز العبادة فى إله طبيعى أكبر مسيطر على الآلهه الصغرى مع اختلاف لدى هذه الديانات فى تحديد هذا العنصر

الطبيعى وفقا لظروفها البيئية الطبيعية. وكان من أبرز هذه التطورات الدينية حركة اخناتون فى مصر القديمة والتى اعتبرت الشمس ممثلة لهذا الإله الطبيعى الأكبر فأفردت له العبادة مع ميول واضحة إلى عدم الاعتراف بألوهية العناصر الطبيعية الأخرى، فكانت الإخناتونية أكبر خطوة اتخذت فى التاريخ الدينى للعالم القديم إلى التوحيد الخالص داخل الطبيعة. ولكن لظروف داخلية وخارجية لم يكتب للإخناتونية النجاح الذى كان ينتظرها، والتى ربما انتهى بها إلى اتخاذ الخطوة الجريئة التالية، وهى الخروج بفكرة الإله الواحد من داخل الطبيعة إلى خارجها.

هذه الخطوة الجريئة تم الاحتفاظ بها لكى يتم الإعلان عنها عن طريق الوحى الإلهى إلى الأنبياء والرسل عليهم السلام. والإعلان عنها لم يأت متأخرا إذ أنه لم يخضع لعملية التطور الطبيعى للأنسان داخل الطبيعة، ولم يخضع أيضا لمسألة التطور العقلى للإنسان والذى لم يصل به إلى فكرة التوحيد خارج حدود الطبيعة وبعيدا عن تأثيرها الدينى الهائل. فالدعوة إلى التوحيد غير الطبيعى دعوة يعود بها أهل التوحيد إلى بداية الخليقة ففى اليهودية والمسيحية والإسلام إقرار بقدم التوحيد وعودته إلى آدم أول الخلق. وهذا يعنى أن الاتجاه التوحيدى وهو الأصل فى التدين قد سار جنبا إلىَ جنب مع التيار الطبيعى الوثنى، وأن هناك فترات من التاريخ الدينى للبشرية شاهدت الدعوة إلىِ التوحيد فى شكلة الطبيعى والتوحيد فى شكلة الميتافيزيقى. فدعوة إخناتون مثلا كانت قريبة العهد بدعوة موسى عليه السلام، وكذلك كانت من قبل دعوة إبراهيم عليه السلام تزامنها أوتسبقها دعوات إلى التوحيد الطبيعى فى بلاد النهرين أو فى المنطقة السورية وبلاد العرب. والغالب أن دعوات الأنبياء والرسل عليهم السلام إلى التوحيد الميتافيزيقى كانت بمثابة محاولات لتوجيه العبادة فى زمانهم من التركيز على الطبيعة فى عناصرها ـ قلت أو كثرت ـ إلى البحث عن الإله الواحد خارج الطبيعة فهى دعوات ميتافيزيقية سابقة على ظهور الفلسفات الميتافيزيقية عند اليونان بآلاف السنين. ولعل أهم ما

يميز التوحيد الميتافيزيقى أنه توحيد يعتمد على العقل المستند إلى الوحى فى توجيه الإنسان فى مجال التفكير الدينى إلى معرفة حقيقة الطبيعة المتغيرة للطبيعة، والتى مع اكتشافها التدريجى تم وضع الطبيعة فى إطارها الصحيح كمخلوق قابل للتغير. وينطلى عليها ما ينطلى على الإنسان من متغيرات تشير إلى عدم ديمومتها وإلى خضوعها إلى قوانين خارجة على طبيعتها المادية. وبسبب هذه البنية العقلية للتوحيد طرأ على الدين الطبيعى عدة تغييرات جذرية فى الفهم التوحيدى للطبيعة من بينها أن العلاقة الرابطة بين الإله الواحد والمعبود ومن يعبدونه ليست علاقة مادية لأن الإله ليس إلها ماديا محسوسا كآلهة الطبيعة. إنه ذات إلهية مستقلة عن الطبيعة ولا يمكن تجسيدها أو تمثيلها فى أية صورة من الصور الطبيعية المخلوقة. فهو إله منزه عن الطبيعة والخلق. والعلاقة بينه وبين الطبيعة والخلق ليست علاقة مادية. فهو إله لكل الطبيعة والخلق لأنه الخالق لكليهما، وعلاقته بهما يعبر عنها من خلال الطاعة الواجبة على المخلوق تجاه الخالق. وفكرة الخلق لم تعد فكرة مادية تتم من خلال التقاء عناصر طبيعية إلهية ولكنها تتم من خلال الإرادة الالهية. الخلق يتم من خلال الأمر الالهى كما عبرت عنه التوراة بعبارة" ليكن نور فكان نور" أو من خلال التعبير القرآنى الصريح " كن فيكون". كما أن الإله الواحد إله حى لايموت لأنه ليس كائنا ماديا يتعرض لما كانت تتعرض له آلهة الطبيعة من متغيرات طبيعية تجعلها غير قادرة على الاستمرار فى الوجود. ومن صفات الإله الواحد سيطرته على الطبيعة والتاريخ وهو القادر على تغيير مسيرة التاريخ وتغيير القانون الطبيعى.

وكان من الضرورى أن تتغير اللغة المستخدمة للتعبير عن العلاقة بين الإله الواحد وبين خلقه. ومن هنا كانت لغة الوحى لغة عاقلة مفهومة للإنسان المكلف بتنفيذ الأحكام والشرائع الإلهية المكونة لمادة الوحى الإلهى والهادفة إلى تنظيم الحياة الإنسانية على أساس من الشريعة الإلهية. ولغة الأسطورة تعجز عن التعبير

عن هذا المضمون الجديد للدين. فهى لغة يختلط فيها المعقول باللامعقول والحقيقى والوهمى فى لغة رمزية غير مباشرة وفى لغة غامضة استمدت غموضها من الطبيعة المجهولة فى معظمها للإنسان. ومع انتهاء تقديس الطبيعة تغيرت اللغة الدينية فأصبحت لغة عاقلة لامجال للخلط فيها بين المعقول واللامعقول أو بين التاريخى والأسطورى. هذه الثورة على الطبيعة كانت ثورة عقلية حولت وسيلة التعبير إلى لغة عقلية هى أساس الاتصال بين الإنسان والإله الواحد. والوحى الإلهى ماهو إلا خطاب عقلى لتوصيل رسالة إلهية إلى الإنسان بطريقة مباشرة تخاطب العقل والمنطق فى لغة غير أسطورية يفهمها الإنسان فهما مباشرا

هذا التغير فى لغة الدين أدى إلى تطور موقف معاد ومضاد للغة الأسطورة. ورفضت الأسطورة رفضا مطلقا بسبب عدم عقلانيتها وعجزها فى التعبير عن اللغة الجديدة فى الدين وهى لغة العقل، لغة الخطاب الواضح المباشر الذى تستند إليه عملية التكليف الإلهى للإنسان والذى يقوم على اللغة المفهومة البعيدة عن الرمزية والغموض. والطاعة الإنسانية للإرادة الالهية تقوم على أساس من الفهم الصريح لمضمون الإرادة الإلهية.

إذا كانت لغة التوحيد هى لغة العقل وهى لغة مضادة للمنطق الأسطورى فكيف نفسر احتواء الدين التوحيدى على العناصر الغيبية والإعجازية؟ وماهى علاقة الغيبى والإعجازى بالأسطورى؟ ويرجع طرح هذا التساؤل إلى وجود علاقة ظاهرة بين الأسطورى والغيبى والإعجازى تجعل من وجود الغيبى والإعجازى فى الدين التوحيدى أمرا يتناقض ظاهريا مع الاعتماد على العقلى فى طبيعة الدين التوحيدى. وهذه العلاقة الظاهرة بين هذه العناصر الثلاثة أنها جميعا تشير إلى بنية فكرية غير عقلية كقاسم مشترك بينها. فالأسطورى يعبر عن منطق للتفكير مستقل بذاته، ولايدرك ادراكا عقليا مباشرا إما لتباعد الزمن بيننا وبينه، أولأن اللاعقلى جزء لايتجزأ من الأسطورى، أو لأنه يعبر عن عوالم وكائنات بعيدة عن متناول

العقل البشرى أو كانت كذلك فى زمانها. والغيبى هو ما لايدرك إدراكا مباشرا عن طريق العقل، أو ما له صلة بعوالم بعيدة عن ادراك العقل، أو ماليس له وجود حقيقى فى عالم المادة ويصعب على العقل تصوره . أما الإعجازى فهو ما يخرج على القدرة العقلية والجسمانية للبشر معبرا عن أمر خارق للعادة ولايصدقه العقل.

والإجابة على هذا التساؤل تشير أولا إلى أن عنصر اللامعقول المشترك فى كل من الأسطورة والغيبيات والمعجزات مختلف فى الأسطورة عنه فى الغيبيات والمعجزات. والحقيقة أن هناك اختلافا فى الطبيعة والوظيفة بين وجود غير المعقول فى الأسطورة ووجوده فى كل من الغيبى والإعجازى. فاللامعقول فى الأسطورة جزء لايتجزأ من بنية الأسطورة. وفى هذا يقول ليفى شتراوس:"يواجه دارس الفكر الأسطورى بموقف يبدو متناقضا لأول وهلة. فمن ناحية يبدو أنه فى مسيرة أسطورة ما من المتوقع حدوث أى شىء، إذ أنه ليس هناك منطق أو استمرارية. فإى خاصية يمكن أن تنسب إلى أى موضوع، وأى علاقة ممكنة يمكن أن توجد. فمع الأسطورة يصبح كل شىء ممكنا" (١٤).

أما بالنسبة للغيبى فى الدين التوحيدى فوجوده ليس مناقضا للعقل، ولكنه ليس خاضعا للإدراك العقلى المباشر، وإنما هو قابل للتعليل العقلى بسبب كونه مرتبطا بالنظام الدينى التوحيدى وهو كما أسلفنا نظام عقلى. والاعتقاد فى الغيبيات إنما هو تلبية لمبدأ الطاعة الذى هو أساس التدين فالدين هو الطاعة والإستسلام للإرادة الإلهية. والطاعة الحقيقية تظهر فيما هو غيبى لأن ما هو واضح من أمور الدين قد يكون وضوحه علة الاعتقاد فيه بمعنى أن الاعتقاد القائم على دليل من العقل أيسر من الاعتقاد فيما لا دليل عليه من العقل. والطاعة فى الثانى أقوى من الطاعة فى الأول. ولذلك كان الايمان بالغيب أحد الأركان الأساسية فى الاعتقاد لأنه تعبير مباشر عن الطاعة دون تردد وبلا كيف. ولايعنى الايمان المباشر بالغيب تعبيرا عن الطاعة للإله أن الغيب غير عقلى أو أنه لا يخضع للإدراك العقلى إذ أنه من

خلال العالم المحسوس يمكن تصور بعض عناصر من الغيبيات. فالايمان مثلا بالثواب والعقاب الأخروى يمكن تصوره - وهو أمر غيبى - فى صورة نسبية من خلال الثواب والعقاب الدنيوى أى الذى يقع بالإنسان فى حياته الدنيا. ويمكن إدراك الغيبى أيضا إدراكا عقليا من خلال وظيفته فى الدين التوحيدى وارتباطه ببنية الدين التوحيدى فهو، فى جانب من جوانبه، معبر عن حقيقة الايمان. فالطاعة كجوهر للدين تظهر أكثر ما تظهر فى الاعتقاد بالغيب والايمان به كما أن البنية الاخلاقية للدين التوحيدى تستوجب عقليا ضرورة وقوع الثواب والعقاب الأخروى، وتحقق كل ما يرتبط بالثواب والعقاب الأخروى من أمورغيبية كالبعث والجنة والنار والصراط وغير ذلك من المعتقدات الخاصة بعالم ما بعد الموت ومن ناحية أخرى يرتبط الايمان بالغيب بصفة عقائدية مرتبطة بطبيعة الالوهية. فالغيب يقع فى دائرة العلم الالهى (٤٠) وفى دائرة القدرة الالهية والايمان بالغيب امتداد للايمان بهذه الصفات الأساسية فى الذات الإلهية.

أما عن الإعجازى فهو ليس أيضا ضد العقل. ولكن المعجز فوق العقل أى أنه يتعدى حدود القدرة العقلية للإنسان. وعلى هذا الأساس كانت المعجزة فى الدين التوحيدى وسيلة لاثبات القدرة الالهية والسيادة الالهيه على الطبيعة والتاريخ بما يحدث فيهما من خرق لطبيعتها تثبت السيادة الالهية على القانون الطبيعى والتاريخى. ونجد المعجزة تظهر فى مجالين اساسيين مجال البرهنة على القدرة الالهية، ومجال اخلاقى مرتبط بالثواب والعقاب، والذى عادة ما يأخذ شكلا إعجازيا. والمراجع لتاريخ الانبياء فى علاقاتهم بأقوامهم سيكتشف أن المعجزة كانت دائما وسيلة من وسائل الثواب والعقاب لهؤلاء الأقوام، بالاضافة إلى معجزات البرهنة على وجود الله وقدرته وكوسيلة من وسائل تحقيق طاعته والايمان به.

ثالثا: موقف اليهودية من التفكير الأسطورى

وضّحنا فى الصفحات السابقة وضع الأسطورة فى الدين التوحيدى وهو كما أكدنا موقف مضاد للتفكير الأسطورى بسبب بنيته غير العقلية. ثم وضحنا كذلك العلاقة بين الأسطورى والغيبى والإعجازى لكونهما ليسا ضد العقل ولكنهما فوق القدرات العقلية للإنسان، ولدورهما فى طبيعة الايمان من ناحية، وطبيعة الإله الواحد من ناحية أخرى. والآن نوضح بشىء من التفصيل الموقف الخاص لكل من اليهودية والمسيحية تجاه التفكير الأسطورى.

وبداية نقول إن اليهودية والمسيحية كمرحلتين فى تاريخ الدين التوحيدى قامتا على أسس عقلانية، واتخذتا من الأسطورة موقفا سلبيا رافضا لها، كما أنهما اعتمدتا على الغيبى والاعجازى بنفس المعانى التى تم توضيحها فيما سبق. ولكن مرت كل من اليهودية والمسيحية بتطورات تاريخية أدت إلى تغير هذا الموقف خاصة فيما يتعلق بالسماح لعناصر من الفكر الأسطورى بالتسرب إلى الديانتين وبوسائل مختلفة رغم الموقف الرافض ظاهريا للأسطورة.

بدأت ديانة بنى اسرائيل كديانة توحيد، وبالتالى لم يكن للأسطورة دور فى نشأتها. وليس أمامنا سوى القرآن الكريم لكى نستمد منه صورة عقلية لديانة بنى اسرائيل لأن المصادر الاسرائيلية متأخرة فى الظهور عن الشكل التوحيدى لديانة بنى اسرائيل. والتوراه نفسها لايمكن الاعتماد عليها اعتمادا صريحا فى اعطاء تصور عقلانى لديانة بنى اسرائيل. ونقصد بالتصور العقلانى، التصور الدينى الخالى من التفكير الاسطورى. فقد امتلأت التوراة بأشكال مختلفة من القصص الأسطورى يجعلنا نحكم على عدم أصالتها، وأنها نتاج لتأثيرات مختلفة على العقلية الاسرائيلية خلال التاريخ القديم كما سنشرح فيما بعد والقرآن الكريم يصور لنا ديانة أنبياء بنى اسرائيل على أنها ديانة عقلية رافضة للخرافات والأساطير ومعتمدة على الوحى الالهى الذى لا يتطرق اليه الأسطورى فى أى منحى من مناحيه. صحيح أن النقد القرآنى لديانة بنى اسرائيل يشير الى تسرب عناصر وثنية الى هذه الديانة

وظهور قصص أسطورى، وحدوث انحرافات عديدة فى المسيرة الدينية لبنى اسرائيل. لكن يقابل هذا النقد القرآنى للوضع الدينى الإسرائيلى وصف ايجابى لديانة أنبياء بين اسرائيل فهم الممثلون للدين الصحيح فى نظر القرآن الكريم وهم إنما كانوا يدعون الى إسلام سابق على ظهور الإسلام فى التاريخ، فدعوتهم قامت على أساس التوحيد الخاص. وكانت جميعها دعوات عقلية تخاطب العقل الاسرائيلى القديم، وتستخدم معه الحجج والبراهين العقلية، وتحض على استخدام العقل فى فهم الدين والوصول الى حقائقه، وتدعو الى التدبر والتفكر فى أمور الكون والطبيعة من أجل الوصول إلى حقيقة الخالق المدبر للطبيعة والكون. والمقارن لمادة القرآن الكريم عن بنى اسرائيل والمادة الواردة عنهم فى التوراة يلاحظ مباشرة اختلاف اللغة الدينية المستخدمة حيث يستخدم القرآن الكريم لغة دينية مباشرة لا تحتمل التأويل وتخلو من الرمز، كما يخلو القصص القرآنى الخاص ببنى اسرائيل عن مثيله فى التوراة من الحشو الأسطورى، والميل الى التعبير الخرافى واستخدام القصص الدينى استخداما عنصريا لخدمة أهداف قومية، وخلق القصص المناسب لدعم هذه الأهداف، والخلط الواضح بين التاريخ والدين، واستخدام الأول لخدمة الثانى الى غير ذلك من الوسائل الاسطورية والتاريخية التى دعمت بها القصة الدينية فى التوراة.

وهناك عدد من العوامل الهامة التى أدت إلى ردة ديانة بنى اسرائيل الى التراث الأسطورى للشرق الأدنى القديم وأخذها عنه. والعامل الأول يختص باستعادة ديانة بنى اسرائيل لصفة جوهرية من صفات الديانات الوثنية فى الشرق الأدنى القديم ألا وهى صفة الطبيعية وكانت كديانة توحيدية قد خلت من هذه الصفة. ولكن دخول ديانة بنى اسرائيل لأسباب تاريخية فى احتكاك بالديانات الوثنية الطبيعية المحيطة بها أدى بها الى الوقوع تحت تأثير هذه الديانات خاصة وأنها ديانات تابعة لحضارات قوية فى المنطقة [١٦] وأول فرص الاحتكاك وقعت لظروف

اقتصادية أجبرت جماعة كبيرة من بنى اسرائيل زمن يعقوب عليه السلام إلى الهجرة الى مصر حيث عاشت هذه الجماعة ما يقرب من خمسة قرون كاملة فى بيئة حضارية ديانتها وثنية طبيعية. ومما لاشك فيه أن التوحيد الاسرائيلى دخل فى مرحلة من التدهور والنسيان. ووقعت الجماعة العبرية فى مصر تحت التأثير الحضارى الدينى الشامل للمصريين. لذا كانت دعوة موسى فى مصر موجهة أساسا إلى بعث التوحيد من جديد فى بنى اسرائيل، ثم دعوة المصريين إليه بعد ذلك، وقد انتقلت العديد من العادات الدينية المصرية القديمة إلى ديانة العبريين بل تدل قصة العجل الذهبى على أنهم وقعوا فى عبادة بعض الآلهة المصرية القديمة وليس هنا مجال ذكر مظاهر التأثير الحضارى القديم ولكن نحيل القارئ الكريم الى كتابين هامين فى هذا المجال أولهما كتاب جميس فريزر عن الفولكلور فى العهد القديم(١٧) وكتاب تيوردور ريك عن الطقوس الوثنية فى الديانة اليهودية(١٨).

وإلى جانب التأثير المصرى القديم وقع الاسرائيليون تحت التأثير الحضارى الكنعانى، وذلك بعد تمام خروجهم من مصر، ودخولهم أرض كنعان فى القرن الثالث عشر قبل الميلاد. ويستمر هذا التأثير الدينى الكنعانى لفترة طويلة من الزمن. ويكفى أن نذكر أن تأثير الثقافة الدينية الكنعانية على الاسرائيليين كان الموضوع الأساسى لنقد أنبياء بنى اسرائيل فى عصر النبوة الكلاسيكية بداية من القرن الثامن قبل الميلاد وحتى القرن الرابع قبل الميلاد. فقد جاهدت حركة النبوة فى بنى اسرائيل جهادا مريرا فى سبيل تخليص عقائد الاسرائيليين من العناصر الوثنية الكنعانية ومن التأثير الكنعانى الذى بلغ ذروته فى تخلى بعض ملوك اسرائيل الشمالية عن الإله يهوه، ووقوعهم فى عبادة آلهة كنعانية.

ويأتى بعد ذلك تأثير منطقة بلاد النهرين على ديانة بنى اسرائيل بداية من أحداث الغزو الآشورى لمنطقة اسرائيل فى الشمال وحتى السبى البابلى، وما نتج عن هذين الغزوين من تهجير لجماعات بنى اسرائيل الى بلاد النهرين ووقوع هذه

الجماعات تحت التأثير الشامل لحضارة وديانة بلاد النهرين، ويعتقد أنه خلال هذه الفترة الممتدة من القرن الثامن قبل الميلاد وحتى بداية العصر الفارسى عام ٥٣٨ ق.م. انتقل الى التراث الاسرائيلى القديم كل القصص الآشورى البابلى المرتبط بالخلق والتكوين والطوفان. والذى توجد له آثار واضحة فى صفحات التوراة. وكان للعصر الفارسى أيضا تأثيراته الأخرى خاصة الدينية حيث انتقلت الى ديانة بنى اسرائيل فى فترة السبى البابلى وبعده عناصر ايرانية خاصة من ديانة زرادشت تبرز بشكل خاص فى الأفكار المتعلقة بالبعث، وفكرتى الخير والشر، والمسيح المخلص وغيرها من الأفكار الحشرية الخاصة بعالم ما بعد الموت. هذا فضلا عما أخذته ديانة بنى اسرائيل من بيئتها الأساسية فى المنطقة السورية والتى كانت معبرا لكل أساطير العالم القديم المتنقلة بين بلدان مصر وبلاد النهرين وبلاد الأناضول وبلاد اليونان عبر المنطقة السورية ومن خلال أهم شعوبها الكنعانيين والفينيقيين والآراميين وغيرهم.

وبالاضافة الى العامل الطبيعى فى ردة بنى اسرائيل الى التراث الأسطورى كان هناك العامل القومى الذى أدى إلى اعادة تحرير التوراة من وجهة نظر قومية خصوصية. وهى وجهة نظر مضادة لطبيعة الدين التوحيدى الذى يحض على الاعتقاد فى عالمية الإلة الواحد وعالمية الدين المنبثق عن التوحيد. ففى التوحيد تنتهى كل مظاهر الخصوصية لأن الإله الواحد إله منزه عن الخلق والطبيعة ولاتربطه بشريحة معينة من خلقه أية علاقة خاصة. وخطورة النزعة القومية فى اليهودية التى تطورت على أساس من التفسير القومى للتوراة تظهر فى ردة القوم الى فكرة الإله القومى التى انتشرت فى الديانات البدائية الوثنية، وأخذ الإله الاسرائيلى صورة الإله القبلى الذى تنحصر عبادته فى قبيلته أو عشيرته التى يدخل معها فى علاقة عرقية تجعله إلها خاصا حاميا للعشيرة، ومدبرا لأمورها، ومنتقما من أعدائها. وكانت فكرة العهد هى ثمرة هذا الاتجاه القومى فى ربط الإله

بالجماعة(١٩) حيث اعتقد فى عهد مقطوع بين الإله وجماعة بنى اسرائيل وسمى الإله بإله اسرائيل تشبها بالآلهة القومية المحيطة بالإسرائيليين كآلهة موآب وعمون وغيرهم. ويصبح الإله الاسرائيلى الخاص مسئولا عن الخلاص الخاص بجماعته ضد الجماعات الأخرى المحيطة بآلهتها الخاصة بها.

هذان العاملان الطبيعى والقومى نعتبرهما مسئولين عن ردة التراث الإسرائيلى الى التفكير الأسطورى. فالعودة الى الطبيعة من خلال التأثر بالديانات الوثنية المحيطة فى الشرق الأدنى القديم أدى الى تسرب عناصر وثنية بمادتها الأسطورية الى التراث الدينى الاسرائيلى، وتظهر أحيانا فى صفات الإله الاسرائيلى وفى المواسم والأعياد الدينية المرتبطة بالطبيعة وما تشتمل عليه هذه المناسبات من طقوس دينية غامضة يعبر عنا بلغة دينية أسطورية. وقد وصل الأمر هنا الى ذروته فى عبادة آلهه وثنية طبيعية مأخوذة عن الديانات المصرية القديمة أو عن ديانة الكنعانيين. أما النزعة القومية فقد كانت نبعا وموردا جديدا للتفكير الأسطورى حيث تحولت الشخصيات الدينية الاسرائيلية الى شخصيات شبه أسطورية، وطغت النزعة القومية على هذه الشخصيات وغطت على شخصيتها الدينية، وتحول الأنبياء فى التراث الاسرائيلى كشخصيات عرقية لها أهمية سياسية وتاريخية، وأصبح الأنبياء الكبار يمثلون عصرا من عصور التاريخ الاسرائيلى القديم أطلق عليه عصر الآباء. وواضح أن التسمية تركز على هذه الشخصيات النبوية كآباء أو أجداد لبنى اسرائيل وتذكرهم بصفتهم القومية وبانتسابهم الى بنى اسرائيل لا برسائلهم الدينية ودعواتهم النبوية.

ونظرة الى سيرة موسى عليه السلام فى التوراة تعطى صورة واضحة لما نعنيه بسيطرة النزعة القومية إلى الفكر الاسرائيلى وردة هذا الفكر الى المنابع الأسطورية يستقى منه أفكاره للتعبير عن هذا الاتجاه القومى فى الدين. فموسى التوراة يظهر فى صورة بطل قومى مُخلّص لجماعته بنى اسرائيل من اضطهاد

فرعون مصر، وأحاطته بعدد ضخم من الأساطير التى تقوى هذا الاتجاه القومى. والصراع بين موسى وفرعون فى الوصف التوراتى ليس صراعا دينيا فى المقام الأول، ولكنه صراع سياسى، بل هو صراع بين قوميتين يمثلهما موسى وفرعون. والمعجزات التى تم تأييد موسى بها إلهيا فهمت على أنها أعمال بطولية للإله الاسرائيلى لإنقاذ جماعته الخاصة من العبودية المصرية. وما يقال عن موسى ينطبق على غيره من الشخصيات النبوية الهامة. فقد أحيط داود وسليمان بالمئات من الأساطير التى تمجدهما كشخصيتين اسرائيليتين قوميتين. وتم التركيز تركيزا مباشرا على صفة الملك فيهما. وانزوت صفة النبوة جانبا، ولم تعد لها أهمية تذكر فى سيرتيهما فى العهد القديم الى الحد الذى يستعين فيه كلّ منهما بنبى أو راء يتنبأ لهما بمستقبل الأحداث.

والى جانب صبغ الشخصيات النبوية بالصبغة الأسطورية الناجمة عن النزعة القومية فتح باب القومية مجالا هائلا للإبداع الأسطورى لدى الاسرائيليين فى فكرة قومية جديدة هى فكرة المسيح المخلص التى نشأت فى الأصل كفكرة دينية، ثم سرعان ما تحولت تحت ضغط الفكر القومى إلى فكرة سياسية قومية. فالمسيح المخلص لم يعد ينظر اليه على أنه شخصية محققة للخلاص الدينى بل ترجمت وظيفته ترجمة سياسية فأصبح منوطا بتحقيق الخلاص السياسى لجماعة بنى اسرائيل. وقد حيكت المئات من الأساطير حول شخصية المسيح المخلص، أشراطه، وطبيعة الخلاص الذى يحققه الى جانب العديد من الأساطير التى تصف الشخصيات التى ادعت أنها المسيح المخلص فى التاريخ الإسرائيلى. وعموما أزكت فكرة المسيح المخلص والعهد المسيحانى الخيال الأسطورى عند اليهود عبر العصور خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار طول فترة الاعتقاد فى قدوم المسيح المخلص عند اليهود، والتى زادت على ألفين وخمسمائة عام منذ ظهورها والى يومنا الحالى حيث لايزال اليهود فى حالة انتظار لقدومه. وقد أضفت الأزمنة

المتغيرة وما ظهر فيها من أزمات يهودية مواصفات وشروط جديدة على شخصية المسيح المخلص وفسرت هذه الشخصية فى العديد من الاتجاهات ووفقا للاعتقادات المختلفة للفرق والمذاهب اليهودية الى عصرنا الحديث. هذا فضلا عن التفسيرات التى نشأت حول المسيح المخلص فى الديانة المسيحية، وفى شكل مستقل عن صورته فى الديانة اليهودية.

رابعا: موقف الإسلام من التراث الأسطورى القديم:

هذه الخلفية الدينية السابقة عن سيطرة الفكر الأسطورى فى العالم القديم هى بمثابة تمهيد الى عصر دينى جديد يمثل فاصلا بين عصرين متميزين فى تاريخ البشرية: العصر الأسطورى والعصر الدينى التاريخى الواقعى العقلى. فالديانتان اليهودية والمسيحية فشلتا فى وضع نهاية للتفكير الأسطورى. وبدلا من مقاومته وتخليص الفكر الدينى منه وقعتا فيه. وأصبحتا الى حد كبير متأثرتين بالفكر الأسطورى الذى ترك معالمه الواضحة على الاعتقاد، والعبادة، والطقوس، والدين الشعبى فى كل من اليهودية والمسيحية وقد اختلطت المادة الأسطورية اختلاطا لا خلاص منه فى الفكر الدينى التوحيدى السابق على الإسلام بحيث أصبحت نسيجا واحدا مع الأفكار الدينية اليهودية والمسيحية. ورغم حركات الإصلاح المتعددة التى ظهرت فى تاريخ هاتين الديانتين إلا أنها لم تنجح فى استعادة العقلانية وتخليص المعتقدات الدينية من العناصر الأسطورية التى تخللتها إلا فى حدود معينة وبعيدة عن المعتقدات الاساسية. ويجب أن نذكر أن كثيرا من هذه الحركات العقلية لاصلاح اليهودية والمسيحية تلقت تأثيرا مباشرا أوغير مباشر من النقد الإسلامى لعقائد اليهودية والمسيحية. وهونقد عقلى استهدف العقائد اليهودية والمسيحية لتوضيح ما تسرب اليها من أفكار اعتبرها الإسلام بعيدة عن مبادئ الدين التوحيدي.

ونظرا للتأثير الضعيف لليهودية والمسيحية فى شبه الجزيرة العربية فقد ظلت شبه الجزيرة العربية واقعة تحت تأثير الفكر الأسطورى الوثنى لأنها أولا لم تقع تحت تأثير شامل لإحدى الديانتين التوحيديتين. فاليهودية عرفت فى بعض مناطق من شمال شبه الجزيرة العربية وفى اليمن فى الجنوب. ولكن لم تنجح فى أن تصبح ديانة للعرب قبل الاسلام لأسباب تتصل بطبيعة الديانة اليهودية. وهى طبيعة عنصرية أدت بها الى عدم الرغبة فى الانتشار. ولم تستخدم لذلك التبشير فى تاريخها الدينى الا فى إطار محدود جدا . هذا فضلا عن ارتباط اليهودية بالقوى السياسية والصراعات السياسية الدائرة خاصة فى جنوب شبه الجزيرة العربية. كما أن المسيحية كذلك لم تنجح فى الانتشار فى شبه الجزيرة العربية وإن كانت قد عرفت فى بعض مناطق فى الشمال والجنوب، ودخلت فيها بعض القبائل العربية والسبب فى هذا الفشل المسيحى فى بلاد العرب يعود الى تعدد المذاهب المسيحية، والتعقيدات اللاهوتية فى المسيحية. والتى لم تكن تناسب العقل العربى بنزعته الى الحرية واتجاهه الفطرى الى الاستقلال فضلا عن ارتباط المسيحية بقوى سياسية كالدولة الرومانية والأحباش ومصر مما أدى الى عدم الانجذاب اليها بما عرف عن شبه الجزيرة العربية من اتجاه الى العزلة السياسية، والبعد عن محاور الصراع السياسى فى المنطقة، ومحاولة المحافظة على الحياد السياسى الذى مكن تجارة العرب من اليسر فى الانتقال عبر طرق التجارة فى الشرق الأدنى القديم.

هذا الوضع الدينى لليهودية والمسيحية فى شبه الجزيرة العربية أو بمعنى آخر هذا الوجود السلبى لهما فى حياة شبه الجزيرة قبل الاسلام، أدى الى أن تستمر شبه الجزيرة فى وضعها الوثنى القديم، وفيما أفرزه هذا الوضع الوثنى من نتاج أسطورى هو امتداد للفكر الأسطورى فى الشرق الأدنى القديم(٢٠) لذلك كان ظهور الاسلام بين العرب كما ذكرنا فاصلا بين عهدين فى التاريخ العربي: العهد الوثنى

بتراثه الأسطورى، والعهد الدينى التوحيدى باتجاهه العقلانى الجديد الناقد لكل من الأسطورية الوثنية والأسطورية التى تمكنت من اليهودية والمسيحية.

ومعنى هذا أن الحياة العقلية الحقيقية للعرب قد بدأت مع ظهور الاسلام وانتشاره بينهم ولذلك عندما توصف حياة العرب قبل الاسلام بالجاهلية فهذا يعنى أن العقل لم يكن قد تمكن بعد من هذه الحياة وهو وصف لا ينطبق فقط على حالة العرب قبل الاسلام ولكنه يسرى أيضا على حياة العالم القديم ككل قبل ظهور الاسلام بما فى ذلك الحياة اليهودية والمسيحية على الرغم من انبثاقها من دين توحيدى. والفيصل هنا بين المعرفة والجهالة يظهر فى درجة سيطرة الأفكار غير العقلانية ـ أو تجاوزا الأفكار الأسطورية ـ على حياة الشعوب. والجاهلية لايقصد بها التخلف الحضارى ولكن يقصد بها الحياة وفقا لأصول أو مبادئ غير عقلية كأن تسيطر الخرافات والأساطير على حياة الشعوب رغم تقدمها الحضارى خاصة على المستوى المادى ورغم درجة التعقيد الكبيرة التى يمكن أن تكون عليها حياتها الدينية ، وهو وضع ينطبق الى حد كبير على الحضارات التاريخية فى الشرق الأدنى القديم بتقدمها الحضارى المادى وبتعقيد الحياة الروحية فيها كما ينطبق الى حد ما على الحياة اليهودية والمسيحية بما أصابها من تعقيدات دينية ولاهوتية جعلت من الدين أمرا غير مفهوم مما يدخل به إلى عالم الأساطير المليئة بالأسرار والرموز وذلك بسبب انحسار العقل وتقهقره، رغم أنه الأساس فى الدين التوحيدى المعتمد على رسالة إلهية معقولة ـ أى مفهومة ـ لأنها واجبة التنفيذ فى الحياة الانسانية، فأهم ما فى الشريعة هودرجة وضوحها ومصداقيتها العقلية، والا أصبح تطبيقها فى حياة البشر مستحيلا.

وبالاسلام خطا العرب خطوتهم الكبيرة نحو الحياة العقلية، ووضعت نهاية لجاهليتهم، أى لسيطرة العوامل غير العقلانية على حياتهم (٢١) . وقد اتخذ هذا

المضمون العقلى للحياة العربية الجديدة فى ظل الاسلام عدة مظاهر جوهرية سواء فيما يتعلق بطبيعة الدين الجديد، أو فيما يتعلق بطبيعة الحياة الحضارية التى انبثقت عنه. وأول هذه المظاهر البساطة العميقة للعقيدة. والمقصود بالبساطة إمكانية الفهم المباشر لها بدون وساطة تفسيرية. فاللغة الدينية المستخدمة لغة عقلية مباشرة خالية من التعقيد. وكان هذا درسا دينيا استفاده الاسلام فى مجال فقة لغة الدين من لغة الأديان السابقة عليه. فقد كانت إما لغة لاهوتية كهنوتية معقدة بما تحتويه من أسرار دينية ورموز مبهمة لا تخضع للفهم العقلى المباشر. كما هو الحال فى اليهودية والمسيحية. أو كانت لغة صوفية فلسفية مفعمة بالمعانى الميتافيزيقية البعيدة عن التعبير الدينى المباشر فضلا عما تحتويه من إشارات ومعان باطنية ورموز ومجازات وتأويلات، كما هو الحال فى لغة أديان الشرق الأقصى. ولايمكن فهم هاتين اللغتين بدون وساطة دينية تتمثل فى رجل الدين الكاهن المتخصص فى لغة الدين. وهى وظيفة ليس لها وجود فى الإسلام فلا كهنوت فى الإسلام.

والحقيقة أن طبيعة اللغة العربية قد ساعدت على هذا التعبير الدينى العاقل المباشر. فاللغة العربية ليس لها تاريخ دينى سابق على الإسلام بمعنى أنها لم ترتبط بتراث دينى قبل الاسلام. أما التراث الوثنى فالعربية فيه شريكة مع كل لغات الشرق الأدنى القديم بل مع كل لغات العالم القديم. وقمية هذه الحقيقة فى تاريخ اللغة العربية أنها كانت - إلى حد ما - لغة خالية من المصطلحات الدينية، والألفاظ اللاهوتية، والعبارات الفلسفية التى امتلأت بها كثير من اللغات المرتبطة بديانات معينة كالعبرية فى ارتباطها باليهودية، والسريانية واليونانية واللاتينية فى ارتباطها بالمسيحية، وهكذا الحال بالنسبة لبعض لغات الشرق الأقصى فى ارتباطها بالديانات القديمة الأساسية كالفارسية والسنسكريتية، وبهذه البراءة الدينية استقبلت اللغة العربية الاسلام فعبرت عن معتقداته وأفكاره الدينية تعبيرا فطريا خاليا من كل المؤثرات الدينية القديمة الى درجة تبلغ حد الإعجاز خاصة وأن الإسلام اشترك مع

اليهودية المسيحية فى العديد من الأفكار الدينية التى تعتبر القاسم المشترك لديانات التوحيد، ومع ذلك تمكنت العربية من أن تعبر عن أفكار الاسلام تعبيرا مستقلا لا يختلط بأفكار اليهودية والمسيحية رغم القرابة الدينية المعترف بها بين الديانات الثلاث. والحقيقية أن اللغة العربية لم تتعقد لغتها الدينية إلا بعد أن تلقت مصطلحاتها الدينية الأساسية المباشرة تطويرات متعددة على يد المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة الذين ابتعدوا بها عن مباشرتها وفطريتها وبساطتها الأولى. وعلى الرغم من ذلك ظلت هذه اللغة الدينية المباشرة التى تخاطب العقل خطابا مباشرا... ظلت محفوظة ومصانة فى القرآن الكريم والحديث النبوى وكتب التراث الإسلامى الأولى. وفى الشروح والتفاسير القرآنية غير المتأثرة باتجاهات كلامية أو فلسفية أو صوفية.

هذا بالنسبة للغة المعبرة عن العقيدة الاسلامية. أما العقيدة ذاتها فنتيجة من نتائج التاريخ الدينى السابق على الاسلام أن وصلت العقائد فى أديان التوحيد السابقة إلى حد من التعقيد المعطل للفهم الدينى المباشر للاعتقاد. وقد ضاعت أصول الاعتقاد فى خضم الشروح والتعقيدات اللاهوتية فى كل من اليهودية والمسيحية الى الحد الذى لم تتمكن فيه كل من اليهودية والمسيحية من وضع نظام عقائدى ثابت لهما، واتصف النظام العقائدى فيهما بصفة التطور أى الخضوع لمعطيات التاريخ، والتكيف المستمر مع المتغيرات والظروف التاريخية والدينية للمجتمعات اليهودية والمسيحية. فطوال فترة تدوين العهد القديم والتى تصل الى ألف عام لم يتم الاتفاق على بناء دينى لليهودية. والقارئ للعهد القديم لا يستطيع أن يخرج بنسق أو نظام معين للاعتقاد. وقد حاول علماء التلمود أن يضعوا للعقيدة اليهودية نسقا معينا، ولكنهم أيضا فشلوا فى ذلك. ولم يتم وضع نظام للاعتقاد إلا على يد علماء اليهود فى العصر الوسيط وبتأثير مباشر من الدين الاسلامى الذى درسوه وقلدوه فى استنباط نظام عقائدى لليهودية على غرار النظام العقائدى فى الإسلام. وكان من أبرز العلماء اليهود الذين ساهموا بمجهود كبير فى اعطاء بناء دينى لليهودية سعديا

الفيومى وموسى بن ميمون[٢١] . وكذلك كان الحال فى الديانة المسيحية التى خضعت أيضا للتطور فى بناء نظامها الاعتقادى ووفقا للمذاهب المسيحية المتعددة والمتباينة فى رؤيتها للعقيدة. وإلى الوقت الحالى لاتزال المسيحية تتلقى التعديلات والإضافات إلى نظامها الدينى على يد المجامع الكنسية المتوالية.

أما فى الاسلام فقد اكتمل نظامه العقائدى مع تمام نزول القرآن الكريم وفى حياة الرسول ﷺ ولم يخضع الدين الاسلامى لعملية التطور هذه التى مرت بها اليهودية والمسيحية كما يشير النص القرآنى نفسه:﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا﴾ (سورة المائدة ٣).

وأهم ما يميز هذا النظام العقائدى بساطته النابعة من عقلانيته أى كون مقولاته مقبولة فى العقل غير مرذولة. ومن أسباب بساطته اعتماده الأساسى على مصادره المباشرة فى القرآن الكريم والحديث النبوى، وعدم تعرضه للتطور، واكتماله قبل أن تتطور مدارس الكلام والفلسفة والتصوف، وكذلك كون البساطة فى الاعتقاد هدفا مقصودا فى حد ذاته وكرد فعل للتعقيد الذى أصاب التراث الدينى التوحيدى السابق على الإسلام، أو الذى أصاب ديانات الشرق الأقصى بطابعها الفلسفى الصوفى. فجاءت عقائد الإسلام مواكبة للفطرة الإنسانية أو مواكبة لمعطيات العقل السليم، فسمى الدين بدين الفطرة تعبيرا عن هذه النزعة العقلية أو صفة المقبولية فى العقل.

ولم تظهر عقلانية الدين فى نظامه العقائدى فقط، ولكنها تظهر أيضا فى هذه الدعوة المستديمة والمتكررة فى النصوص القرآنية الى التعقل والتدبر والتفكر والتأمل وبناء الحياة الإنسانية على أساس من العقل والتفكير السليم، وفى هذا التبرير العقلى للإيمان وضرورة بناء الاعتقاد على أساس من الاقتناع العقلى المبنى

على الحجة والبرهان ونقد العقائد السابقة نقدا عقليا صريحا، ورفض الخرافات والأساطير الى غير ذلك من أشكال البناء العقلى للحياة الإسلامية[٢٣].

وقد تمخض هذا كله فى موقف إسلامى ايجابى وبناء تجاه العلم. ونتج عن دين العقل حضارة عقلية تقدر العلم وتعتبر الأساس المادى للحياة الإنسانية وتجعل من نفسها رقيبا دينيا وأخلاقيا على العلم حتى لا ينحرف عن هذا الهدف وهو تحقيق سعادة الانسان ورفاهيته فى الحياة الدنيا، وربط سعادة الدنيا بسعادة الآخرة حتى تتحقق للإنسان حياة مادية وروحية متكاملة. وهذا التوافق بين الدين والعقل هو الذى أدى الى ظهور أعظم حضارة عرفها التاريخ وهى الحضارة الإسلامية بنتاجها العقلى الذى لايبارى، وبحفظها لميراث العقل البشرى، وبوضعها لضوابط دينية وأخلاقية للنتاج العقلى حتى لا يخرج على هدف تحقيق السعادة الانسانية، وبتنقيتها للتراث العلمى للإنسانية من الأصول الأسطورية والخرافية التى لصقت به فى العالم القديم. وكما أثبتت اللغة العربية أنها لغة دينية صريحة ومباشرة تحقق لها أيضا أن تصبح لغة العلم فى العصر الوسيط حيث تمكنت من التعبير عن مضمون العلوم المختلفة التى ازدهرت فى الحضارة الإسلامية وبصرف النظر عن طبيعة هذه العلوم نظرية كانت أو تجريبية[٢٤] . وهو وضع لم يتحقق للغة أخرى فى ذلك الزمان فكانت بحق لغة الدين والعقل الأمر الذى مكنها من التعبير عن كل جوانب الأنشطة الإنسانية فى سهولة ويسر، فأصبحت لغة الحضارة فى العصر الوسيط. وقد نشطت حركة الترجمة من العربية الى اللغات الأوروبية والى اللغة العبرية فى العصور الوسطى وفى كل مجالات العلوم، وكان فى حركة الترجمة هذه خير دليل على عالمية اللغة العربية وعلى أنها كانت لغة الدين والحضارة والعلم والعقل.

خامسا: انتكاسة العقل العربى المسلم وعودة الفكر الأسطوري

كان هذا وضع العقل العربى فى قرون الإسلام الأولى وفى ظل ازدهار الحضارة الإسلامية. ثم يبدأ العقل العربى فى الدخول فى مرحلة من التدهور تؤدى الى انحرافه عن طريق العلم والعقلانية، وتساعد على تسرب التفكير الأسطورى الى بعض جوانب من الحياة العربية على المستوى الفكرى، وعلى مستوى الحياة الشعبية العربية. وفى الصفحات التالية نود أن نشير الى بعض العوامل والأسباب التى ساعدت على هذا التحول الخطير فى مسيرة العقل العربى الانتكاسية من العقلانية الى الأسطورية. ولابد من الإشارة الى أن العوامل التى سنذكرها فى هذا الشأن ليس لها ترتيب تاريخى معين فيما يتعلق بظهورها على مسرح الحياة العربية الإسلامية، بل لقد تداخلت زمنيا بحيث يصعب عزلها تاريخيا عن بعضها البعض، وهو الأمر الذى جعل تأثيرها على مسيرة الحياة العربية الإسلامية تأثيرا قويا. فقد وقع الفكر والتراث العربى والإسلامى تحت تاثير هذه العوامل والقوى المتعددة، ولم يتمكن من مناهضتها ومقاومتها جميعا فى وقت واحد. ونشبه الفكر العربى فى هذه الحالة بالجسد الذى حلّت به مجموعة من الأمراض المتزامنة والتى تركت أثرا واحدا ملحوظا وهو الوهن والضعف. فالفكر العربى المستنير العقلى الذى شهدته القرون الأولى للهجرة أصبح فريسة لهذه العوامل المتداخلة المتزامنة المتشابكة. وكانت النتيجة أو الأثر النهائى الذى وقع بالفكر العربى آنذاك هو استسلامه للعناصر غير العقلية التى تسربت اليه فى حركة دائبة بطيئة وعميقة فشوهت صورته العقلانية. وعادت بقطاعات فكرية كثيرة منه الى عالم التراث الأسطورى القديم. وفيما يلى ذكر لهذه العوامل التى أدت الى تسرب الفكر غير العقلانى إلى الحياة العربية الإسلامية من جديد.

١- الانفتاح العربى على الفكر الأسطورى القديم:

الانفتاح العربى بعد الفتوحات الإسلامية على فكر معظم الشعوب القديمة التى تم دخولها فى الإسلام. وقد احتوى الفكر القديم لهذه الشعوب قبل إسلامها على معظم التراث الأسطورى فى العالم القديم. ويكفى أن نذكر أن هذا التراث الأسطورى اشتمل على ما أنتجه الآشوريون والبابليون والكنعانيون والفينيقيون والعبريون والفلسطينيون والآراميون، بالاضافة الى النتاج الأسطورى العربى فى شبه الجزيرة العربية. ومن التراث الأسطورى غير السامى دخلت فى الإسلام شعوب قوية ذات أدب أسطورى ضخم من بينهم الفرس والهنود بقاعدتهم الأسطورية الضخمة، وشعوب بلاد الاناضول وآسيا الصغرى وهى منطقة جمعت فى تراثها الأسطورى معالم إنتاج أقوى ثلاثة شعوب ذات تراث أسطورى قديم وهى الشعب اليونانى القديم،وشعوب بلاد النهرين (العراق القديم)، وشعوب المنطقة السورية حيث كانت آسيا الصغرى وبلاد الاناضول ملتقى الفكر الأسطورى القديم بسبب موقعها الجغرافى المتوسط بين هذه الشعوب المذكورة وعبر بلاد الأناضول انتقلت الأفكار الأسطورية محدثة تأثيرات متبادلة ومتداخلة للنتاج الأسطورى ومن بين الشعوب ذات التراث الأسطورى الهائل مصر القديمة التى جمعت بين طبيعة الفكر الاسطورى فى حوض البحر المتوسط والفكر الاسطورى السامى والفكر الأسطورى الأفريقى. ولعبت فى هذا الخصوص دور بلاد الأناضول وآسيا الصغرى فى أن اصبحت ملتقى للفكر الأسطورى القديم الجامع بين التراث السامى والحامى فضلا عن تراث حوض البحر الأبيض المتوسط فى مجال الفكر الأسطوري.

وهكذا اجتمعت تحت راية الإسلام وبفضل الفتوحات الإسلامية أعظم وأقدم وأغنى محاور للفكر الأسطورى القديم، فكل هذه الشعوب دخلت فى الإسلام وحسن

إسلامها، وكونت فى مجموعها الأمة الإسلامية، وساهمت مساهمة فعالة فى النهضة العقلية الإسلامية، وفى خلق حضارة الإسلام باتجاهها العقلانى الصريح.

ولكن لنا أن نتساءل ماذا فعلت هذه الشعوب التى كونت الأمة الإسلامية بتراثها الفكرى الأسطورى الهائل الذى أنتجته طوال تاريخها القديم قبل الاسلام؟ هل قضى عليه الإسلام قضاءً مبرما؟ وهل التأثير الإسلامى فى القضاء عليه كان على مستوى واحد عند كل هذه الشعوب مجتمعة؟ والإجابة على هذه التساؤلات لن تكون على وتيرة واحدة نظرا لاتساع رقعة الأمة الإسلامية، واختلاف وتنوع طبائع الشعوب التى دخلت فى الإسلام وكذلك بسبب بعد أو قرب هذه الشعوب من مصدر الإسلام ومنابعه فى بلاد العرب، وأيضا الشعوب الواقعة على حدود أو أطراف الأمة الإسلامية لها وضعها الخاص فى هذه المسألة لأنها ليست محمية من التأثير بفكر الشعوب التى على حدودها، وهى شعوب غير إسلامية وكان معظمها وثنيا زمن ظهور الإسلام. ولا ننسى أيضا وضع الأقليات المسلمة فى بيئات وثنية أو مسيحية او غير ذلك. فهذه الأقليات لها ايضا وضعها الخاص فى مسألة الحكم على مدى التزام فكرها الاسلامى بالعقلانية وبالمنهج الاسلامى فى ظل علاقتها بالأغلبية غير المسلمة التى تعيش بينها.

هذه مسائل يجب أن توضع فى الاعتبار عند الاجابة على هذه السؤال الهام: ماذا فعلت كل هذه الشعوب والجماعات الإسلامية بتراثها الاسطورى السابق على الإسلام؟ وأعتقد أن النتيجة المتوقعة لهذا السؤال تتلخص فى الاعتراف علميا بتسرب عناصر من الفكر الأسطورى السابق على الإسلام الى التراث الجديد للشعوب الإسلامية، وبدرجات تختلف حسب وضع كل شعب إسلامى وكل جماعة إسلامية فى هذا العالم الاسلامى الواسع. وحسب درجة قربه أو بعده من منابع الفكر الاسطورى خاصة فى المناطق التى لم يدخلها الاسلام وظلت على وضعها الفكرى القديم. كالوضع فى كثير من البلاد الأفريقية التى بسبب بعدها عن مراكز

الفكر الاسلامى فى العالم العربى بسبب تأخر دخول بعضها فى الإسلام وتلقيها للإسلام من مصادر غير عربية وبسبب إحاطة البيئة الوثنية الأفريقية بها من كل جانب...كل هذا أدى الى ظهور شكل للإسلام فيها يسمح باندماج عناصر غير إسلامية فى عقائدها بسبب التأثير البيئى عليها، وهناك بيئات إسلامية حاولت التكيف مع المناخ الدينى السائد فى بيئتها غير الاسلامية، فطورت صورة لحياة دينية بعيدة عن الأصول الحقيقية للإسلام. وهناك بلاد إسلامية لم تتمكن من التخلص تماما من تراثها الوثنى القديم، ومع ظهور اتجاهات شعوبية فيها تم استرداد بعض مظاهر الارتباط بالتراث القديم فى حياتها بعد الاسلام، هذا فضلا عن أن قصر الفترة التاريخية التى انتشر فيها الاسلام مع اتساع رقعة الأمة الإسلامية وعمق المساحة الجغرافية التى غطاها الفتح الاسلامى فى هذه الفترة الزمنية القصيرة... أدى هذا كله إلى عدم تمكن الإسلام من عقول جماعات كثيرة فى البلاد المفتوحة فانجذبت الى تراثها القديم وحاولت أن تعيش وفق أسلوب دينى يجمع بين عاداتها القديمة وتعاليم الإسلام الجديدة. وساعد التدهور السياسى للحكومة الإسلامية المركزية وظهور الدول والدويلات الإسلامية المتعددة على اضعاف النواحى الدينية وتبلور حركات ومذاهب مضادة للفكر الإسلامي.

٢- الاعتماد على الإسرائيليات فى التفسير:

العامل الثانى الذى أدى الى هذه الانتكاسة العقلية فى الحياة الاسلامية يعود الى سبب أو عامل فكرى وهو عودة بعض مفسرى القرآن الكريم وشارحى الأحاديث النبوية وكتاب التاريخ الإسلامى الى المادة الأسطورية القديمة الموروثة عن بيئة الشرق الأدنى القديم والاستعانة بها فى عملية التفسير القرآنى والتاريخى وهذه المادة الأسطورية منها ما ينتمى الى شعوب الشرق الأدنى القديم الوثنية ومنها ما ينتمى الى جماعة بنى إسرائيل واصطلح على تسميتها بالاسرائيليات وهو لفظ جامع لكل هذه

المادة الأسطورية على الرغم من دلالته اللفظية على ما أخذ من التراث الاسرائيلي فقط. ومفهوم الاسرائيليات مفهوم واسع. فهو يشير الى ما أخذ عن أساطير وخرافات شعوب الشرق القديم، ويشير كذلك الى ما أخذ عن تراث بنى إسرائيل[٢٥]. وبالنسبة لتراث بنى إسرائيل فهو يشير إلى العناصر الايجابية والسلبية معا والتى استعان المفسر والمؤرخ المسلم. والمقصود بالاسرائيليات الإيجابية تلك التى لا تتعارض مع المنظور الإسلامى. أما السلبية فهى التى تخالف المفهوم الاسلامى. وعلى الرغم من ذلك فمصطلح إسرائيليات يشير عامة الى صفة سلبية مضادة للمنهج العقلى الإسلامى فى التفسير وفى كتابة التاريخ.

والحقيقة التى لاشك فيها أن الاسرائيليات بنوعيها(أساطير الشرق الأدنى وعناصر التراث الاسرائيلي) كانت معبرا للأسطورة الى العقل العربى الملسم. وهو معبر قديم يمكن أن نؤرخ له بالبدايات الأولى لتطور علم التفسير حيث استعان بعض المفسرين الأوائل للقرآن الكريم بكتب اليهود وقصصهم فى شرح العديد من المواضع فى القرآن الكريم خاصة تلك التى تتناول ديانة بنى اسرائيل وتاريخ انبيائهم، كما تمت الاستعانة ببعض المواد والعناصر الأسطورية المأخوذة عن شعوب الشرق الأدنى القديم إما عن طريق الكتب اليهودية ذاتها أو عن طريق الرواة لأخبار ما قبل الإسلام. وقد كانت الاسرائيليات بابا واسعا مفتوحا لدخول العديد من القصص والخرافات والأساطير المتعلقة بموضوعات مثل الخلق والطوفان والشخصيات القديمة من الملوك والحكام وقصص الأنبياء والرسل مع أقوالهم خاصة ما يتعلق بالجوانب الاعجازية فى هذا القصص والذى لم يتوقف المفسر والمؤرخ فيه عند حد الدرس الدينى فى المعجزة ولكن تعداها الى الوصف التفصيلى للمعجزة مما سمح بتسرب مواد خرافية أسطورية فى شرح المعجزات النبوية وإعطاء تفاصيل عنها ليس لها مصدر سوى ماذكر عنها فى كتابات سابقة

كالكتابات اليهودية أو فى قصص وأساطير الشرق الأدنى القديم. وقد كان لهذا القصص جاذبيته الخاصة لدى العوام خاصة فى الموضوعات التى لعب الخيال دورا كبيرا فى تفسيرها إما بالاستعانة بالقصص القديم الوارد فيها أو بما أضافته مخيلة المفسر والمؤرخ من تفاصيل جديدة. وكانت الموضوعات الغيبية والمعجزات وقصص الأنبياء وتواريخ الأقوام السابقة على الإسلام مجالا خصبا للتأليف الأسطورى. هذا فضلا عن بعض الموضوعات الأخرى الهامة كعلامات القيامة وأشراطها والمسيح الدجال وعلاماته وغيرها من الموضوعات ذات التأثير الخاص على المستوى الشعبى بما تحتويه من عناصر غير عقلانية. كما سمحت بعض جوانب من تاريخ الأنبياء بإزكاء خيال بعض المفسرين والمؤرخين فأبدعوا مواد تفسيرية اعتمادا على المصادر اليهودية وغيرها، واعتمادا على المأثورات الشعبية التى كانت منتشرة قبل الاسلام. من هذه على سبيل المثال ما يتعلق بشرح نبوة داود وسليمان والمعجزات الخاصة بهما حيث دخلت فى تفسيرها مواد اسطورية ضخمة فى وصف ملك داود وسليمان ومن حكايات الجان والطير وكذلك فى قصة يونس والحوت وقصة أيوب[٢٦] وكلها قصص ذات تأثير ضخم على الخيال الشعبى الذى استمتع بهذه الروايات وأضاف إليها من إبداعه الخاص.

وهكذا فتحت الاسرائيليات عالم الأسطورة بكل غرائبه وعجائبه من جديد أمام العقل المسلم. وتمثل أقدم وأخطر وسائل الغزو الفكرى غير العقلى للعقل المسلم. فورود هذه الحكايات الخرافية والأساطير فى كتب التفسير أعطاها شكلا من أشكال المصداقية لدى العقل الملسم الذى قبلها كما هى دون أن يشك فى صحتها وبنوع من التسليم الدينى لأنها واردة فى كتابات اسلامية يجعلها ويحترمها بخلاف المواد الأسطورية التى يسمعها شفاهة أو التى ترد فى كتابات غير دينية ككتب الأدب والتاريخ العام وروايات الاخباريين. وخطورة الاسرائيليات تتمثل فى أن تأثيرها مستمر

ومتواصل طالما المسلم فى حاجة الى كتب التفسير التى تشرح له القرآن الكريم. وهى حاجة لا تنتهى بسبب طبيعتها الدينية. ولذلك يعد من أهم وسائل تخليص العقل العربى المسلم فى العصر الحاضر من التأثيرات غير العقلانية فى حياته أن ينشأ مشروع إسلامى ضخم لعزل المادة الإسرائيلية من صلب كتب التفسير والتاريخ حتى يتم التخلص من أهم جسور أو معابر الفكر الأسطورى الى العقل العربي.

٣. نشأة الفرق والمذاهب وإبتداع الأساطير

نشأت الفرق والمذاهب الإسلامية لأسباب سياسية دينية اجتماعية. وبصرف النظر عن هذه الأسباب نجد أن الفرق والمذاهب التى ظهرت فى المجتمع الإسلامى اتخذت من حيث بنيتها العقلية اتجاهين متضادين متطرفين أديا إلى خلخلة التوازن العقلى الذى حققة الإسلام. وهذان الاتجاهان هما إما الإغراق فى العقلانية كما حدث بالنسبة لبعض الفرق الكلامية كالمعتزلة وبعض الاتجاهات والمذاهب الفلسفية، أو الاغراق فى اللاعقلانية وانعكاساتها الأسطورية كما حدث بالنسبة للعديد من الفرق الإسلامية وفرق التصوف التى اختطت لنفسها طريقا مضادا للعقل معتمدا على التجربة الذاتية وعلى الخضوع لسلطة القدر أو الطريقة الصوفية. وقد أدى تطور الفرق والمذاهب الفلسفية والصوفية إلى تطوير عقلانيات جديدة تبحث لنفسها عن علاقة تربطها بالعقلانية الإسلامية الأصلية فى ظل مناخ دينى جديد أساسه الجدل الدينى الذى هدفه الدفاع عن الفرقة أو المذهب ضد أصول الفرق والمذاهب الأخرى، والسعى الفكرى إلى اثبات علاقة فكر الفرقة أو المذهب الجديد بالرؤية الإسلامية الأصلية. وكانت النتيجة المتوقعة من هذا الجدل الدينى والفكرى المحموم أن نتج نوع من التشتت الفكرى والتخبط العقلى الذى أضر بالعقلانية الإسلامية وبوحدة الاعتقاد الإسلامى ووحدة أساسه العقلي.لقد استهلكت الجهود العقلية الإسلامية فى قضية الدفاع عن آراء أهل الفرق والمذاهب، ووجه المجهود

العقلى لاثبات صحة اعتقادات هذا الفريق ضد اعتقادات الفرق الأخرى، وأصبح العقل الإسلامى يدور فى دائرة مفرغة وبدلا من الاتجاه بالتفكير العقلى إلى الأمام أصبحت حركته دائرية وبلا فائدة حقيقية فى سبيل ارتقاء الحياة الإسلامية وتوجهها نحو التقدم العلمى المحقق للسعادة الإنسانية. وعندما يفشل العقل فى تقديم الأدلة العقلية على صحة اعتقادات أهل الفرق والمذاهب يظهر الاتجاه غير العقلانى ليكون البديل عن الدليل العقلى. وهكذا اضطرت العديد من الفرق والمذاهب إلى الأسطورة والخرافة والاعتماد عليهما فى إثبات صحة الاعتقاد، أو اللجوء إلى تزييف النصوص من خلال التأويل غير العلمى لها وتعتيم النصوص من خلال الرموز والتأويلات التى لا يتحملها النص الدينى، أو فى كلمة صريحة تحويل النص من نص عقلانى صريح ومباشر إلى نص رمزى ملئ بالمعانى الباطنية، والتى لا تعنى أكثر من كونها معان غير عقلية أى لاتدرك ادراكا عقليا مباشرا، وتفرض القيود العقلية على النص حتى لا يعطى أكثر مما هو مطلوب منه ويؤدى هذا كله فى النهاية إلى ظهور طبقة كهنوتية جديدة تشتغل بالوساطة بين النص والمسلم الذى يود فهمه.

والأهم من هذا وذاك اللجوء إلى الخرافة والأسطورة لاثبات العقائد الخاصة ببعض الفرق والمذاهب. ففى التشيع مثلا كمذهب تبنته العديد من فرق الشيعة بنيت العقائد حول عدد من الأفكار ذات الطابع الأسطورى منها مثلا فكرة تأليه على بن أبى طالب رضى الله عنه عند فرقة السبئية أتباع عبدالله بن سبأ[٢٧]. ومن الشيعة أيضا أساطيرهم مثل فكرة الأئمة، وفكرة المهدى المنتظر - والملقب عندهم بصاحب الزمان - الذى سيظهر قبل يوم القيامة ليخلص الدنيا من الجور ويملؤها عدلا. وفى مصر ظهرت على يد الاسماعيلية أيضا فكرة تأليه الحاكم بأمر الله الفاطمى. وعلى يد القرامطة انتشرت أفكار الخضوع المطلق لسلطة الإمام المستتر وممثليه، ورفع التكاليف العملية واحكام الشريعة كالحلال والحرام، والتأويل الباطنى للشريعة.

وانتشرت الخرافة والأساطير أيضا بين الفرق الصوفية خاصة فيما نشأ حول أقطاب الصوفية من خرافات تتعلق بمعجزاتهم وكراماتهم والخوارق التى يأتون بها. وكذلك نادى الصوفية بالمعرفة الباطنية وخرجوا بأفكار فيها انحراف عن الخط الدينى الإسلامى مثل اعتبار النية مقدمة على العمل، والسنة خير من الفرض، والطاعة خير من العبادة وتطور عقيدة الحلول والفناء أى حلول الله فى الانسان، واستحالة الإرادة الإنسانية إلى إرادة إلهية(٢٨). وانتهى الأمر ببعض غلاة المتصوفة إلى ادعاء الألوهية كما فعل الحلاج الذى أحاط نفسه بعدة أساطير وخرافات من بينها القدرة على احياء الموتى، وسيطرته على الجن، وقدرته على الاتيان بمعجزات الأنبياء.ومن اعتقادات التصوف الكبرى القول بوحدة الوجود والتى ظهرت فى صورتها الجلية عند ابن الفارض ومحيى الدين بن عربى. ومن مخاطر الصوفية أيضا فكرة التواكل التى حقرت من العمل بدعوى التفرغ للعبادة. وهناك فرق كان تأثيرها غير العقلى يظهر فى تبنيها لأفكار تدعو إلى العودة إلى العصبية القبلية والشعوبية، واختلاق الخرافات والأساطير التى تدعم عصبية ضد عصبية، وترفع من شأن قبيلة ضد الأخرى، وتطور الأمر إلى شعوبية تنادى بفضل عنصر على عنصر آخر من بين عناصر المجتمع الإسلامى فنشأت عصبية عربية ضد عصبية الموالى. كل عصبية تفخر على الأخرى، وظهرت الكتب التى تبرز مناقب العرب ومناقب العجم، وتلك التى تبرز مثالب الفريقين حسب الاتجاه الذى يمثله الكاتب. وانتهى الأمر بالشعوبية إلى أن تنتهى إلى زندقة تعمل لإفساد الدين، ونشر المعتقدات الفارسية القديمة كالثنوية وغيرها.

ومن الفرق أيضا فرق تبنت سياسة التكفير للمجتمع كفرق الخوارج المتعددة كالأزارقة الداعين إلى تكفير مخالفيهم، واستباحة قتلهم، والصفرية الذين اكتفوا بالتفكير للمخالفين دون قتلهم والإباضية الذين يكفرون مخالفيهم ولايبيحون قتلهم إلا بعد إقامة الحجة عليهم.

وقد انتشرت الخرافات والأساطير كذلك فى بعض الفرق الدينية الحديثة فى العالم الإسلامى. فالقاديانية وهى إحدى الفرق الباطنية يدعى زعيمها أنه خاتم الأنبياء، وأنه المسيح المنتظر، وتبنت الفرقة فكرة التكفير للمخالفين، وفكرة استمرار النبوة، ودوام الوحى، وإلغاء الجهاد. والحج إلى قادتان، ورفض الخلافة. ومن الفرق الحديثة أيضا البابية التى ادعى مؤسسها أنه المهدى المنتظر وأنه وسيلة الاتصال بالإمام الغائب أو المنتظر فهو الباب إلى الإمام المستور وقد ادعى أيضا النبوة وتجاوزها إلى إدعاء الألوهية. وفى البهائية التى ظهرت بعد البابية وتعتبر امتدادا لفكرها(٢٩)ادعى البهاء مؤسسها أنه الرب الذى بشرت به الديانات جميعا وهو المشرع الأعلى ومصدر أفعال الله وهو المعنى بالقيامة وبالساعة الكبرى وأنه وجه الله وهو الموعود فى البشارات السابقة وأن البهائية ناسخة لكل الأديان السابقة. ومن معتقدات البهائية وأفكارهم تحريم الجهاد ونسخ الأديان والاعتقاد فى صلب المسيح وقبول التوراة والأناجيل ورفض فكرة أنها كتب محرفة وانكار معجزات الأنبياء ورفض الجنة والنار وإقرار الربا(٣٠) .

وخلاصة القول فى الفرق والمذاهب أنها شوهت الصورة العقلية للإسلام بما ابتدعته من بدع وخرافات وأساطير تثبت به اعتقاداتها، أو فيما ادعاه مؤسسوها من قوى خارقة للعادة كالمعجزات والكرامات والشطحات، أو من ادعاء للنبوة والألوهية، وغير ذلك من أشكال الإنحراف الدينى، وما أثارته بعض الفرق من تعصب وشعوبية وخلق أساطير تثبت ذلك ، أو ما حكمت به من تكفير للمخالفين، وخضوع مطلق لسلطة الأئمة، وما ابتدعته من تأويلات غير عقلية للنصوص الدينية، ومن رفع للتكاليف والأحكام التشريعية، وما سمحت به من عناصر أجنبية غريبة على الفكر الإسلامى كالأفكار المجوسية واليهودية والبوذية والهندوكية وغيرها. وماوضعته فى النهاية من قيود على العقل المسلم نتيجة تعصبها العقائدى

وعنفها وتطرفها فى التفكير، وحجزها على حركة العقل بتسليمها بمبدأ الوساطة الدينية، وبسبب غموضها وسريتها. وهكذا كان لنشأة الفرق والمذاهب الفلسفية والصوفية والدينية أقوى الأثر فى انتكاس العقل المسلم وردته إلى عهد الأسطورة.

٤- تطور الآداب الشعبية وانتشار الأساطير البطولية

تطور الآداب الشعبية فى البلاد الإسلامية كتأكيد على صفتها القومية مما أدى إلى خلق مفهوم زائف للبطولة لا يتفق مع الفكر العقلى من ناحية ويتناقض مع الرؤية الإسلامية من ناحية أخرى، فقد لجأت هذه الشعوب إلى البحث فى تاريخها القديم السابق على الإسلام، وتمجيد أبطال هذا التاريخ، ووصف هؤلاء الأبطال بصفات أسطورية لاتتناسب مع الروح العقلية للإسلام، ونظرا للتأثير الهائل للآداب الشعبية على وجدان الشعوب. فقد وقعت هذه الشعوب تحت تأثيرات غير عقلية للآداب الشعبية التى أعادت سير الأبطال القدامى، وألصقت بهم المواصفات غير العقلية التى نجدها فى الأساطير القديمة، وأدت إلى تجديد التفكير غير العقلى خاصة بين المستويات غير المثقفة من الجماهير. وكان الفولكلور أداة لنقل التفكير الأسطورى وزرعه من جديد فى الوعى العربي.

وهكذا تضافرت هذه العوامل المختلفة التى ذكرناها والتى تسببت فى ذيوع النزعة غير العقلية، وانتكاس العقل العربى، وردته إلى عصر الأسطورة. ويتطلب الأمر جهودا مضنية تبذل على كل هذه المستويات المطروحة حتى يعود للوعى العربى عقله المفقود بين أشكال الحياة الأسطورية التى نعيشها اليوم.

الفصل الثالث

علاقة الأدب العربى القديم

بالآداب(السامية) القديمة

أولا : غياب البعد (السامي) فى دراسات الأدب العربى القديم:

المقصود بغياب البُعد السامى عزل الأدب العربى القديم عن بيئته الطبيعية وهى البيئة العربية السامية القديمة ومحاولة فهم قضايا الأدب العربى القديم فهما محدودا داخل بيئتها العربية المحدودة فى شبه الجزيرة العربية، وعدم معالجة هذه القضايا فى إطارها الأكبر وهو الإطار السامى (العربى بالمعنى الواسع). ويعتبر هذا العزل للأدب العربى القديم عن بيئته العربية السامية جزءا من مخطط استشراقى قديم لعزل شبه الجزيرة العربية تاريخيا وجغرافيا وحضاريا عن البيئة السامية القديمة حيث تم عزل تاريخ شبه الجزيرة عن تاريخ وحضارة الشرق الأدنى القديم عامة وعن تاريخ الشعوب العربية السامية خاصة والهدف من هذا العزل تشويه صورة التاريخ العربى القديم، والتحقير من شأن الوضع الحضارى للعرب قبل الاسلام، وإنكار الصلات التاريخية والحضارية بين العرب والشعوب السامية، وإنكار الدور الحضارى للعرب فى تكوين الشعوب السامية وفى نشأة العقلية السامية. فالمعروف تاريخيا أن هذه الشعوب تكونت فى الأصل على أساس عربى من خلال الهجرات المتوالية من قلب شبه الجزيرة العربية الى مناطق بلاد النهرين وسوريا مؤدية مع توالى الهجرات الى تحقيق السيادة العربية فى هذه المناطق، والتغيير من طبيعة البنية السكانية فيها والبنية العقلية لأهلها.

ومن المعروف أن الهدف من هذا العزل لتاريخ شبه الجزيرة عن تاريخ الشعوب العربية السامية: تفتيت وحدة الشعوب السامية وإبعادها عن أصولها

العربية القديمة. وهو هدف ارتبط بالاستعمار الحديث الذى وجّه الاستشراق الى خدمته من خلال خلق النظريات التاريخية والحضارية التى تثبت عزلة شبه الجزيرة العربية، وغربتها عن بقية الشعوب السامية، وتهدف الى استئصال جذور الوحدة القديمة بينها وذلك من خلال البحث عن مراكز حضارية لشعوب المنطقة السامية بعيدا عن شبه الجزيرة العربية حيث دافع بعض المستشرقين عن بلاد النهرين كمركز لحضارات الشعوب السامية، كما دافع فريق منهم خاصة اليهود عن فلسطين كمركز حضارى آخر تتجذب اليه شعوب المنطقة العربية السامية بهدف إبعاد النظر عن شبه الجزيرة كمركز حضارى آخر تتجذب اليه شعوب المنطقة العربية السامية، ومن النظريات الأخرى التى ابتدعها الاستشراق فى هذا الخصص: نظرية الوطن السامى أو مهد الساميين، وكذلك اللغة السامية الأم حيث تطورت آراء تصرف الأنظار عن شبه الجزيرة العربية كوطن أول للساميين، وعن اللغة العربية كلغة ممثلة للغة السامية الأم.(٥٥)

والهدف من هذا العزل التاريخى إثبات العزلة الحضارية للعرب قبل الاسلام عن البيئة العربية السامية القديمة وقد تم إثبات هذا عندهم من خلال الاهتمام بعزل الثقافة العربية القديمة عن الثقافة السامية القديمة. والأدب من المجالات الفكرية الأساسية التى اتجه اليها المستشرقون، وحاولوا عزل الأدب العربى القديم عن الادب السامى القديم. ودراسة الأدب العربى القديم دراسة مستقلة تماما عن الاداب السامية الأخرى، ومعالجة مشاكل وقضايا الأدب العربى القديم داخل إطار عربى خالص ومحدود. مما أدى الى ظهور مشاكل أدبية منهجية لايمكن علاجها من خلال رؤية عربية محدودة ومستقلة عن الرؤية العامة للبيئة العربية السامية القديمة.وهى بيئة كونت فى الماضى وحدة ثقافية ليس فقط بسبب اشتراكها فى منطقة جغرافية واحدة، ومرورها بأحداث تاريخية مشتركة ولكن أيضا بسبب تحدثها بلهجات تنتمى الى لغة واحدة ساعدت بفعل العوامل الأخرى على تكوين

عقلية واحدة هى العقلية العربية السامية. وثقافة واحدة هى الثقافة العربية السامية فى مقابل الثقافات والعقليات الأخرى الهامة المنتشرة فى الشرق الأدنى القديم كالعقلية المصرية والعقلية الفارسية والعقلية اليونانية....

والسبب الثانى الهام من أسباب ظهور المشاكل المنجية السابقة فى دراسة الأدب العربى القديم يعود الى حقيقة أساسية فى الدارسات السامية القديمة وهى دراسة الآداب السامية دراسة مستقلة عند المتخصصين فى هذه الآداب. فقد دُرس كل أدب سامى على حدة ومستقلا عن الأداب السامية الأخرى. وقد كان لهذه الظاهرة عدة أسباب:

١- ارتباط دراسة الآداب السامية القديمة بالهدف الاستعمارى الأساسى وهو تفتيت وتجزئة وحدة التاريخ السامى القديم، والتركيز على القوميات المستقلة فى التاريخ الماضى، وإبعاد الأنظار عن الوحدة القديمة التى جمعت الشعوب السامية فى بيئة ثقافية واحدة. وفى مجال الأدب تم عزل الاداب السامية عن بعضها بعض كآداب قومية، واتجه الاهتمام الى دراسة بعض الآداب السامية على حساب بعض الآداب الأخرى لأسباب سياسية ودينية. فالأدب العبرى القديم مثلا تلقى اهتماما هائلا من المتخصصين لسبب يجمع فى العصر الحالى مابين السياسة والدين. فالمستشرقون اليهود - خاصة الذين لهم ارتباطات وانتماءات صهيونية - ركزوا على دراسة الأدب العبرى القديم لتأكيد دعاوى الصهيونية الرامية الى تأصيل الوجود اليهودى فى فلسطين قديما وتأكيد هذا الوجود من خلال النظريات العلمية والفكرية المختلفة، أما السبب الدينى فيعود الى أن الأدب العبرى القديم فى معظمه أدب دينى له علاقته الوطيدة بالديانتين اليهودية والمسيحية. ومن هنا كان التركيز على دراسته يخدم هدفا دينيا له علاقة بالنص الدينى المقدس، وبالعبادة اليهودية والمسيحية. والأدب الآرامى خاصة الأدب الذى كتب فى اللغة السريانية كان معظمه أدبا دينيا مرتبطا بالديانة المسيحية.

ومن هنا فقد ركز عليها الدارسون المسيحيون لخدمة المسيحية التى كانت اللغة السريانية بالذات لغتها الدينية المقدسة لفترة غير قصيرة من الزمن. هذا بالاضافة الى الاهتمام اليهودى باللهجات الآرامية التى كُتبت بها كثير من الكتابات الدينية اليهودية، والتى يظهر أثرها واضحا فى بعض كتب العهد القديم كسفر دانيال وفى التلمود الذى كتب الجزء المعروف منه بالجمارا باللغة الآرامية. ويمكن أن نضيف الى هذا السبب الدينى وراء الاهتمام باللغة الآرامية سببا سياسيا، وهو أن الآرامية كانت اللغة الرسمية فى الشرق الأدنى القديم فى العصر الفارسى. فقد اتخذها الفرس كلغة بديلة للفارسية نظرا لسهولتها، وانتشارها فى الشرق الأدنى القديم وصلاحيتها كلغة للاتصال بين الشعوب الواقعة حينئذ تحت الحكم الفارسى على المستوى السياسى والفكرى وكذلك على مستوى المعاملات الاقتصادية والتجارية بين شعوب الشرق الأدنى القديم فى ظل الفرس ويضاف الى هذا الأهمية العلمية للسريانية كلغة وسيطة فى حركة ترجمة التراث اليونانى الى بعض اللغات السامية العربية والعبرية.

وقد لاقت بعض الآداب السامية القديمة اهتماما خاصا من الدارسين وذلك لأنها آداب ارتبطت بامبراطوريات ودول قوية قديمة من دول الشرق الأدنى القديم. وكانت دراسة هذه الآداب مرتبطة بالاهتمام التاريخى الخاص بدراسة تاريخ الامبراطوريات القديمة فى الشرق الأدنى القديم. ومن أهم هذه الآداب الأدب البابلى القديم والأدب الآشورى. فقد تمكن البابليون والآشوريون من إخضاع الشرق الأدنى القديم لسيادتهم خلال فترات متباينة من عمر الشرق الأدنى القديم وتركوا أدبا عظيما يتناسب مع هذا المجد السياسى والحضارى. فتوجه اهتمام المتخصصين الى دراسة امبراطوريات بلاد النهرين وما تركته هذه الشعوب من آداب كان لها تأثيرها على أدب الشرق الأدنى القديم.

أما بالنسبة للأدب العربى فإن الاهتمام به لـم يكـن مسـاويا لهذا الاهتمـام الـهـائل بالآداب العبرية والآرامية وآداب بلاد النهرين، وكان لذلك أسباب أهمها أن هـذا الأدب لم تكن له أهمية دينية كتلك التى كانت الآداب العبريـة والآراميـة بالنسـبة للديانتين اليهودية والمسيحية، ومن المعروف أن العربية لم تكتسب أهميـة دينيـة إلا بعد ظهور الإسلام الذى اتخذ من العربية لغة دينية مقدسة له. وكذلك لم تكـن للعربية أهمية سياسية فى عالم الشرق الأدنى القديم بسبب العزلة السياسـية لشـبه الجزيرة العربية والتى فرضتها الظروف الجغرافية للمنطقة. هذا بالاضافـة إلـى سبب حيـوى وهـو أن اللغـة العربيـة لـم تكـن لغـة مجهولـة أو غامضـة بالنسـبة للدارسين كما كان الحال مع الآرامية، وكذلك مع العبرية التى تحولـت الـى لغـة دينية بعد أن سيطرت الآرامية وأصبحـت لغـة للحديث بين اليهود فـى القـرون السابقة على ظهور المسيحية. ولذلـك فقد تركـزت جهـود العلمـاء علـى كشـف غموض هاتين اللغتين وغيرهما من اللغات السامية التى انقرضت كلغة للحديث. أما اللغة العربية فلم تمر بهذا الطور فى تاريخها وظلت مستخدمة كلغة للحديث والكتابة طوال تاريخها المعرف.

٢ـ يرتبـط بـالأهداف السياسـية والدينيـة فـى دراسـة الآداب السـامية القديمـة هـدف جوهرى وهو تشويه صورة الأدب العربى القديم، والتقليل من أهميته والرفع من شأن الآداب السامية الأخرى، كالعبريـة والآراميـة والأكديـة. وصـرف الأنظـار عن التأثير الأدبى العربى على الآداب السامية الأخري.

٣ـ انشـغال جمهـور العلمـاء المتخصصيـن فـى الدراسـات السـامية القديمـة بمعرفـة اللغات السامية ولهجاتها وتحديد علاقاتها اللغوية كلغات تنتمى الى اسـرة واحـدة والكشف بعد ذلك عن الآداب الخاصة بهذه اللغات، والانشغال التام بترجمة هـذه الآداب الى اللغات الأوروبية المختلفة. وهكذا تركزت جهـود هـؤلاء العلمـاء فـى المرحلة الأساسية من الدراسـات السـامية فـى التعـرف علـى اللغـات واللهجـات،

والكشف عن آدابها وترجمة بعضها الى اللغات الأوروبية. ولم تتصرف جهود هؤلاء العلماء الى الدراسة الأدبية المقارنة التى تكشف العلاقات الأدبية بين هذه اللغات، والتعرف على القضايا والمشاكل المنهجية فى دراستها.

٤ـ وقد ساعد على استمرار هذا الوضع لفترة طويلة من الزمن عدم تطور الدراسة الأدبية المقارنة التى لم تكن قد ازدهرت بعد حتى تتحول الى علم أدبى مستقل هو علم الأدب المقارن والذى رغم أصوله القديمة إلا أنه لم يتبلور كعلم أدبى له منهجه الخاص إلا فى الفترة الأخيرة التى اتسع فيها استخدام المنهج المقارن فى الدراسات الأدبية. وقبل أن يتم هذا ظلت الآداب السامية القديمة تُدرس داخل حدودها مستقلة عن بعضها البعض، ولم تعرف علاقاتها الأدبية ووجوه التأثير والتأثر فيما بينها. وقد ساعدت على ذلك فيما مضى ندرة النصوص الأدبية فى بعض اللغات السامية، الأمر الذى لم يسمح بعقد المقارنات الأدبية والخروج بنتائج هامة فى هذا المجال المقارن.

والآن وبعد زوال معظم هذه الظروف يمكن أن نتصور عهدا علميا جديدا للدراسة الأدبية المقارنة بين الآداب السامية، وهو عهد قد تأخر كثيرا على الرغم من أن الدراسة اللغوية المقارنة بين اللغات السامية كانت قد بدأت فى عصر مبكر يعود تقريبا الى القرن الثامن عشر، وازدهرت ازدهارا عظيما خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. ولم يكن الأمر كذلك على مستوى مقارنة الآداب السامية بسبب سيطرة الأهداف الدينية والسياسية على دراسة هذه الآداب لفترة من الزمن والاهتمام بالدراسات اللغوية المقارنة وهو أمر طبيعى يتناسب مع تطور المعرفة اللغوية بهذه اللغات، وقلة النصوص الأدبية السامية من ناحية وعدم تطور منهج الدارسة الأدبية لمقارنة من ناحية أخرى.

كانت هذه بعض المعوقات التى اعترضت طريق مقارنة الآداب السامية فى الغرب. ويبقى أن نشير الى وضع هذه الدراسات المقارنة على مستوى اللغات والآداب السامية عندنا فى الشرق. والحقيقة أنه فيما عدا بعض الجهود العلمية القديمة عاش الشرق ولا يزال يعيش عالة على المنجزات العلمية الغربية فى مجال المقارنة اللغوية والأدبية. وقد بدأ الوضع يتحسن نسبيا فى الدارسة المقارنة على مستوى اللغات السامية بينما يظل الوضع متخلفا فى مجال الدراسة الأدبية المقارنة.

وأود أن أشير فى النهاية الى أن علينا أن نبذل مجهودا جبارا فى مجال خدمة اللغة العربية عن طريق التوسع فى تطوير الدراسات السامية اللغوية والأدبية. وإن كانت المؤشرات الحالية تشير الى عكس ذلك تماما. فدراسة اللغات السامية وآدابها تنحسر انحسارا شديدا عن ذى قبل، والإيمان بقيمتها العلمية فى خدمة اللغة العربية والأدب العربى أخذ فى الإنهيار. ومن مظاهر الانهيار ندرة المتخصصين فى مجال الدراسات السامية، والاهتمام بالتخصص فى واحدة من اللغات السامية دون الحرص على معرفة علاقاتها باللغات السامية الأخرى. وإهمال بعض اللغات والآداب السامية الهامة فى أقسام اللغات الشرقية الموجودة حاليا كاللغة الأكدية بفرعيها البابلى والآشورى واللغة الأوجريتية وغيرها وإهمال دراسة اللهجات العربية القديمة، وتقلص دراسات النقوش العربية القديمة الشمالية والجنوبية. والأهم من هذا وذاك الإمعان فى عزل اللغة العربية عن اللغات السامية عن طريق التخلص من مناهج اللغات السامية وآدابها فى أقسام اللغة العربية لأسباب غير علمية، وكذلك تقلص الاهتمام باللغة العربية وآدابها فى كثير من أقسام اللغات الشرقية، والتى انتهى الأمر فى كثير منها الى تدريس منهج للغة العربية يتساوى تماما مع المنهج الذى يدرسه طالب اللغة الإنجليزية أو الفرنسية، أو طلاب التخصصات الأخرى التى لا تربطها بالعربية علاقة عضوية.

ولا أدرى إن كان من الممكن إصلاح هذه الأوضاع فى ظل الظروف الحالية. ولكننى أود أن أذكر بالخسارة التى نجنيها بسبب هذا التقصير العلمى الخطير. وأود أن أذكر أيضا بالزمن القريب الذى كنا لا نستطيع فيه أن نفرق بين أساتذة اللغة العربية وآدابها وأساتذة اللغات السامية أو أساتذة اللغات الشرقية عامة. فقد جمع هذا الجيل الذى لا يعوض من الأساتذة بين العلم بالعربية وآدابها واللغات الشرقية وآدابها فى وحدة علمية لاتنفصم. وقد تحققت هذه الوحدة العلمية العضوية فى المسمى الذى اختاروه للقسم العلمى الذى يجمعهم وهو مسمي: قسم اللغة العربية واللغات الشرقية وآدابها. وأود أن أعيد الى الأذهان بعض التساؤلات التى طرحها عميد الأدب العربى الأستاذ الدكتور طه حسين منذ ستين عاما حول العلاقة بين الأدب العربى والأدب الشرقى القديم حين قال:"كيف تتصور أستاذا للأدب العربى لايلم بما انتهى إليه علماء (الغرب) من النتائج العلمية المختلفة حين درسوا تاريخ الشرق وآدابه ولغاته المختلفة؟"(٥٦). إن درس الأدب العربى كما يعتقد طه حسين يجب أن يُدرَسَ ويُدرِّسَ " فى عناية قوية بتحقيق الصلة بين آداب الأمم المختلفة، وما يمكن أن يكون لبعضها من تأثير فى بعضها الآخر"(٥٧). وأن يعتمد فى درسه على" إتقان اللغات السامية وآدابها، وعلى إتقان اللغتين اليونانية واللاتينية وآدابهما " وعلى إتقان اللغات الإسلامية وآدابها" ثم على إتقان اللغات الأوروبية الحديثة وآدابها. ومن زعم لك أن الأدب العربى يمكن أن يُدرّس الآن دون الاعتماد على هذا كله فهو إما مخدوع أو مشعوذ. وكيف السبيل الى أن يدرّس الأدب العربى درسا صحيحاً إذا لم تدرس الصلة المادية والمعنوية بين اللغة العربية واللغات السامية وبين الأدب العربى والأدب السامى ؟ وهل هناك سبيل إلى أن يُدرّس الأدب العربى إذا لم ندرس اللغات الإسلامية المختلفة، ولاسيما الفارسية منها، ونتبين ما كان لهذه اللغات وآدابها من تأثير فى أدبنا العربى الذى لم ينشأ فى برج من العاج، وإنما تأثر بالآداب المختلفة وأثر فيها"(٥٨). ويعتبر طه حسين هذه الأمور فى درس

الأدب العربى من البديهيات حيث يؤكد: "هذا كله ولم أشر من المسألة إلا إلى أظهر أنحائها، إلا الى هذه الأنحاء التى لا تتحمل جدلا ولا خلافا... ولكنى أكتفى بهذه الإشارة الموجزة التى هى أشبه بالتحدث الى العامة منها بالتحدث الى العلماء"(٥٩). ولعل فى هذه الكلمات المقتبسة من عميد الأدب العربى ما يكفى لإثبات صلة الأدب العربى بالأدب السامى القديم. وأود أن اضيف تعليقا بسيطا وهو أنه إذا كان المستقبل للدراسات الأدبية المقارنة فإننا فى أمس الحاجة الى اعادة النظر فى طبيعة العلاقة بين الأدب العربى والآداب السامية والإسلامية وإعادة النظر فى مناهج أقسام اللغة العربية واللغات الشرقية بما يخدم الاتجاه الأدبى المقارن والاتجاه اللغوى المقارن فالمستقبل العلمى محصور بلاشك فيهما. وفى تحقيق الصلة العضوية بين اللغة العربية وأدبها واللغات السامية وآدابها من أجل فهم الكثير من الظاهرات اللغوية والأدبية التى يصعب فهمها فى ضوء العربية وحدها. وقد طالب العديد من المتخصصين بضرورة بحث قضايا اللغة العربية وآدابها فى محيط اللغة السامية حتى تتحقق الفائدة للأدب العربى على وجه الخصوص(٦٠).

ثانيا: تفاعل الأدب العربى القديم والآداب العربية السامية القديمة:

وتعتبر دائرة الآداب السامية من أول وأهم الدوائر الأدبية التى حققت درجة من التفاعل مع الأدب العربى، ربما لم تتحقق مع أية دائرة أخرى من الدوائر التى ذكرها طه حسين.ولعل السبب الرئيسى فى تميز علاقة الأدب العربى بالأدب السامى يعود الى العلاقة العضوية الرابطة بين هذه الآداب. فالأدب العربى القديم أدب عربى سامى كتب بلغة سامية هى اللغة العربية، وعَبّر عن أشكال ومضامين انتشرت فى البيئة العربية السامية القديمة على اتساعها وتنوعها وعلى مستوى اللغة يقر طه حسين بالصلات اللغوية القوية التى تربط مجموعة اللغات السامية. ولكنه يميل بالتأكيد الى تمييز اللغات السامية عن بعضها البعض حتى فى حالة الاعتراف بالرأى القائل بأن اللغات السامية جميعها عربية(٦١). فهو يشير الى الاضطراب فى

الرأى لدى القدماء والمحدثين فيما يتعلق بعلاقة العربية باللغات السامية. فهو يقول: الحق أن القدماء والمحدثين جميعا مضطربون اضطرابا شديدا فى تحديد ما ينبغى أن يفهم من لفظ العرب، وفى تحديد ما ينبغى أن يفهم من لفظ اللغة العربية... فأهل اليمن عرب والأقباط عرب عند أولئك وهؤلاء. وأما المحدثون ففريق منهم يطلقون لفظ العرب كما كان يطلقه القدماء على سكان هذا الطرف من أطراف آسيا، ولكن عند فريق منهم ميلا ظاهرا الى أن يتجاوزوا هذا الطرف قليلا أو كثيرا، فهم لا يكتفون بعربية اليمنيين والحجازيين والنجديين ولكنهم يريدون أن يكون النبط عربا وأن يكون البابليون فى عصرهم الأول عربا. وهم كما ترى يمدون لفظ العرب حتى يتجاوزوا به البلاد العربية الطبيعية وهم يرتبون على هذا نتائج غريبة: فحضارة النبط حضارة عربية، وحضارة البابليين وتشريعهم فى عهد حمورابى حضارة عربية وتشريع عربى. واللغة العربية تتسع وتضيق بمقدارما تتسع البلاد العربية وتضيق بمقدار ما يتسع الجنس العربى نفسه ويضيق"(٦٢).

وواضح من مناقشة طه حسين لمسألة صلة العربية باللغات السامية الأخرى أنه يميل الى الاعتدال فى الرأى فى هذه القضية غير المحسومة فى نظره. وهو يرى ضرورة الالتزام بتحديد دائرة معينة لانتشار العربية كلغة سامية لا تختلط فيه باللغات السامية الأخرى معترفا بالعلاقات التاريخية واللغوية الرابطة بين العرب والساميين، ومحتفظا بقدر من الاستقلال للغات السامية عن اللغة العربية. وفى هذا يقول: "نعم ! كل هذه اللغات سامية، وهى من هذه الناحية تتشابه فى كثير من الأصول تشابها يقوى مرة ويضعف مرة أخرى. ولكن اللغة العبرانية سامية، واللغة الفينيقية سامية، ولغة القلدانيين سامية، واللهجات الآرامية كلها سامية، وبينها وبين اللغة العربية من التشابه القوى حينا والضعيف حينا آخر مثل ما بين اللغة العربية ولغة البابليين فى عصر حمورابى ولغة الحميرين والسبئيين والحبش والأنباط"(٦٣).

"وإذ كان هؤلاء يرون أن اللغات السامية كلها عربية فقد يكون من اليسير أن نتفق وأن نفهم من أصحاب هذا الرأى ما يريدون فهم يضعون لفظ " العربى " موضع لفظ" السامي". وهو اصطلاح نستطيع أن نقره لأصحابه إن أرادوا، أن يمنعنا ذلك من أن نعود فنقرر أن هذه اللغات العربية مختلفة متباينة فيما بينها، وأن لكل منها خصائصها ومميزاتها"(٦٤).

وطبيعى أن ينعكس وضع اللغات السامية على الأدب الذى تم انتاجه بهذه اللغات. فالآداب السامية لها خصائصها المميزة لكل منها عن الأخرى. وهذا الرأى فيما يتعلق باستقلال اللغات السامية واستقلال آدابها رأى على قدر كبير من الصواب، وهو يعبر عن واقع اللغات السامية وواقع آدابها، وهو لا يقلل أبدا من درجة تفاعل هذه اللغات والآداب مع بعضها البعض. ولا يهمل العلاقات اللغوية والأدبية الكائنة بينها، والتى نجد لها مثيلا بين العربية ـ لغة وأدبا ـ وبين دوائر اللغات والآداب الأخرى. والحقيقة أن اعتبار العربية أصلا للغات السامية إنما يعبر عن عصر بعينه فى تاريخ اللغات السامية وهو عصر النشأة الأولى للغات السامية كلهجات تابعة للعربية استنادا الى نظرية اللغة الأم والموطن الأم للساميين. واتفاق جمهرة العلماء على اعتبار العرب أصلا للساميين على مستوى الموطن واللغة اعتمادا على نظرية الهجرات ونشأة اللهجات السامية على أثر ذلك(٦٥) ولكن من المعروف بعد ذلك أن هذه الجماعات تطورت مع مرور الزمن واستقلت عن أصلها العربى، وأصبحت شعوبا مستقلة وبعضها كون دولا وامبراطوريات قوية فى تاريخ الشرق الأدنى القديم. كما تطورت لغاتها ايضا واصبحت لغات قائمة بذاتها ولها خصائصها وأصبح ايضا لها آدابها المتطورة والمستقلة عن الأدب العربي.

وهذا الاعتراف بالاستقلال للغات السامية عن أصلها العربى لا يعنى انقطاع الصلة بين الآداب السامية ومن بينها الأدب العربى القديم. فمعرفة الآداب السامية من الأمور الضرورية لفهم الأدب العربى القديم، إن اتقان اللغات السامية ومعرفة

آدابها يعتبره طه حسين من بديهيات البحث فى الأدب العربى القديم، وأن دراسة الصلة المادية والمعنوية بين اللغة العربية واللغات السامية وبين الأدب العربى والأدب السامى من علامات الاتجاه الصحيح فى درس الأدب العربى. وللأسف أن دعوة طه حسين الى تحقيق الصلة بين الأدب العربى القديم لم تجد له استجابة كافية حيث لم يعكف تلاميذه على تحقيق هذه الصلة من خلال الدراسات التى تثبت هذه الصلة من ناحية، وتساعد على فهم الأدب العربى القديم. ومن ناحية أخرى تعانى دراسة الأدب العربى القديم من غياب البُعد السامى حيث يدرس هذا الأدب فى عزلة تامة عن بيئته الطبيعية، وهى البيئة العربية السامية القديمة كما أن قضايا الأدب العربى القديم لا تزال تناقش مناقشة محدودة داخل إطارها العربى المحدود فى شبه الجزيرة العربية وبدون ربط لها بالإطار العربى السامى العام. والحقيقة أن غياب البعد السامى فى دراسات الأدب العربى القديم إنما يعبر عن قصور حقيقى على المستوى العلمى نظرا لعدم توفر المتخصص الذى يجمع بين العربية واللغات السامية خاصة على مستوى الأدب[٦٦]. وهو فى جانب من جوانبه يعبر عن اتجاه خاطئ فى مسيرة دراسات الأدب العربى القديم. وهو اتجاه بدأه المستشرقون المتخصصون الذين قصدوا الى عزل الأدب العربى القديم عن بيئته السامية القدمية إمعانا فى تأكيد ما يدّعونه من عزلة شبه الجزيرة العربية عن بقية المنطقة السامية القديمة فى التاريخ القديم[٦٧].

ثالثا: قضايا الأدب العربى القديم فى ضوء آداب الشرق الأدنى القديم:

١ـ قضية تسمية الأدب العربى قبل الإسلام بالأدب الجاهلي:

وبداية نشير الى أنه فى ضوء الأدب السامى القديم نجد أن تسمية الأدب العربى القديم بالأدب الجاهلى تسمية خاطئة ولا تعبر تعبيرا سليما عن طبيعة هذا الأدب سواء من ناحية الشكل أو المضمون. وهى فى الحقيقة ليست تسمية أدبية تستند إلى عامل أدبى، كما أنها ليست تسمية تاريخية تعتمد على العامل التاريخى

فى قسمة تاريخ الأدب إلى عصور معينة. هذه التسمية"الأدب الجاهلى" تسمية دينية فى المقام الأول، ولا تشير الى سمة أدبية معينة، أو صفة تاريخية، كما أنها ليست تسمية علمية تعتمد على خصائص معينة فى الأدب العربى القديم تحتم تسميته علميا بالأدب الجاهلى. عبارة "الأدب الجاهلى" ليست إلا تحديدا أو تعريفا دينيا لطبيعة الإنتاج العربى القديم السابق عن الإسلام فى مجال الأدب. وهى تحديد دينى لا بمعنى أنها وصف لموضوع الأدب العربى القديم، فالدين لم يكن الموضوع الأساسى فى هذا الأدب، وإنما كان أحد موضوعاته. بل إن هناك رأيا قويا لايعترف بالدين كموضوع رئيسى فى الأدب العربى القديم.(٦٨) وليس المقصود بكلمة"جاهلى" الاشارة الى وضع دينى للعرب قبل الإسلام انعكس فى إنتاجهم الأدبى. فهذا بطبيعة الحال لم يحدث لأن العصر لم يكن عصرا دينيا متميزا فى تاريخ العرب قبل الإسلام. والأدب والموسوم بالجاهلى لا يعكس سمات دينية تجعله مستحقا لهذه التسمية بالمعنى الدينى. وهذا يُظهر وجه التناقض فى التسمية "جاهلى"، فعلى الرغم من أنها تسمية دينية الا أنها لاتعكس معنى دينيا فى الأدب العربى القديم، ولا تشير إلى الموضوع الدينى كموضوع رئيسى فى هذا الأدب.

وفى ضوء البيئة الأدبية السامية التى ينتمى إليها الأدب العربى قبل الإسلام نجد أن التسمية "الأدب العربى القديم" هى التسمية المناسبة. فكل الأداب السامية التى ينتمى إليها الأدب العربى آداب قديمة انتهى عصرها الأدبى وفقا لعامل معين قد يكون حضاريا أو سياسيا. فظهور التوحيد مثلا جعل منه عاملا لقسمة الأدب السّامى القديم إلى أدب توحيدى وأدب وثنى. ويظهر هذا فى توالى ظهور الديانات التوحيدية اليهودية والمسيحية، والتى شطرت الرؤية الأدبية للشعوب السّامية الى رؤية أدبية توحيدية ورؤية أدبية وثنية. وقد استمرت الرؤيتان جنبا الى جنب بسبب عدم تحقيق انتصار حاسم للتوحيد على الوثنية فى العالم السّامى القديم. ومع ظهور الإسلام اتحدت الرؤية الأدبية بتمام دخول كل الشعوب السّامية القديمة فى الإسلام

ووضع الإسلام نهاية تامة لعصر أدبى مع انتشار اللغة العربية فى البيئة السّامية، والقضاء على اللغات السّامية التى انزوت الى دائرة النسيان، واستمر بعضها كلغة دينية بحتة كاللغتين العبرية والسريانية اللتين استمرتا كلغتين دينيتين ارتبطت الأولى بالدين اليهودى، وارتبطت الثانية بالدين المسيحى فى الشرق. إذن يعتبر ظهور الإسلام حدا بين عصرين أدبيين فى تاريخ الشرق الأدنى القديم،وخاصة فى تاريخ الشعوب السامية التى دخلت جميعها فى الإسلام، وتحدثت بالعربية، وبدأت تنتج أدبا عربيا(٦٩).

ولذلك فما أنتجه العرب من أدب قبل الإسلام إنما يندرج تحت الإنتاج الأدبى السّامى القديم. وإذا أردنا تخصيصه فلنقل" الأدب العربى القديم" كما نقول مثلا "الأدب العبرى القديم" والأدب السريانى، والأدب الأكدى (البابلى والآشوري) الى غير ذلك من الآداب السّامية، والتى يمكن معها أن تستخدم صفة"القديم" لا دلالة على وجود عصور أدبية احدث لها، لأنها آداب انتهت تماما مع ظهور الإسلام، ولكن نستخدمها تجاوزا، أما فى حالة الأدب العربى فلابد من استخدام صفة"القديم" لأن الأدب العربى لم ينته بظهور الإسلام كما انتهت الآداب السّامية الأخرى ولكنه استمر بفضل استخدام الإسلام للعربية كلغة له، مما أدى إلى الاستمرارية فى الإنتاج الأدبى لهذه اللغة إلى يومنا هذا، ومن ثم أصبح من الضرورى قسمة تاريخ الأدب العربى إلى عدة عصور من بينها عصر الأدب العربى القديم(٧٠).

فى ضوء هذا التاريخ الأدبى للسّاميين ـ ومن بينهم العرب ـ كان من الأولى أن نشير إلى هذا العصر الأدبى العربى السابق على الإسلام بعصر الأدب العربى القديم تماشيا مع مسيرة تاريخ الآداب السّامية حتى ظهور الإسلام. وهو تحديد أدق لطبيعة الأدب العربى قبل الإسلام لعدة أسباب نختصرها فيما يلي:-

ا - أن التعبير" الأدب العربى القديم" تعبير أدق فى تحديد الأدب العربى فى عصره الكلاسيكى، كما تشير كل الأمم إلى عصر أدبى قديم يمثل الفترة الكلاسيكية فى تاريخها الأدبى. وهى ظاهرة عامة فى التأريخ للآداب العالمية.

وتعبير" الأدب الجاهلى" لايشير إلى كل العصر الكلاسيكى فى تاريخ الأدب العربى إنما هو تعبير محدود تاريخيا بقرن ونصف أو على الأكثر بقرنين قبل ظهور الإسلام(٧١). ولذلك فالتعبير الذى اخترناه فى ضوء الأدب السامى القديم أدق لأنه يغطى تاريخيا كل التاريخ الأدبى للعرب قبل الإسلام المعروف منه والمجهول وفيه أيضا إصرار وتمسك بوجود أدب عربى قديم سابق على العصر الجاهلى وإن لم تصل نصوص أكيدة تدل عليه فندرة النصوص أو عدم وجودها لا يعنى ابدا أن العرب كانوا بدون إنتاج أدبى سابق على مايسمى بالعصر الجاهلى.

ب - أنه على المستوى الأدبى لم يكن العصر المسمى بالجاهلى عصر جهالة أدبية. فالأدب المسمى بالجاهلى يمثل أقوى عصور الأدب العربى على الإطلاق خاصة فى مجال الشعر وبناء القصيدة العربية وموضوعها، ولذا لايتناسب وصف "جاهلى" مع كون هذه الفترة تمثل العصر الكلاسيكى فى عمر الأدب العربى.

ج - أن كلمة جاهلى تصرف الذهن إلى المعنى الدينى، ولاتشير إلى المضمون الأدبى للعصر فهى، كما سبق القول، تحديد دينى للعصر وليست تحديدا أدبيا له. فالجاهلى صفة قصد منها أن تطبق على وجوه الحياة العربية ولا يصح أن نخصصها لوصف الإنتاج الأدبى للعصر.

د - أن كلمة " جاهلى " لا تعبر تعبيرا حقيقيا عن طبيعة الحياة العربية القديمة التى اشتملت على كثير من الإيجابيات كما اشتملت على السلبيات والأدب العربى

القديم زاخر بالقيم الحضارية العربية، وبمظاهر التقدم الحضارى للعرب التى تنفى عنه صفة الجاهلية. وهى صفة تدل على الحماس الدينى الذى كان عليه الدارسون الأوائل، الأمر الذى دفعهم الى وصف كل ما هو غير إسلامى بالجاهلى. وهو نعت دينى وليس نعتا حضاريا(٧٢).فالعرب اشتركوا فى الوثنية مع غيرهم من شعوب العالم القديم والتى كانت على مستوى حضارى كبير خاصة تلك الشعوب صاحبة الحضارات القديمة المعروفة ومن بينهم العرب وقد اشتملت حضاراتهم على الجيد والرديء وعلى الإيجابى والسلبى من المبادىء والقيم الحضارية.

هـ - أن كلمة" جاهلى" فيها من الاتساع ما يجعلها تنطبق على كل حياة العالم القديم وليس على العرب فقط فالمعنى " الجاهلى" يتسع لكى ينصرف الى وضع كل الشعوب الوثنية قبل الإسلام سواء فى البيئة السامية أو خارج البيئة السامية. وهى كلمة ذات دلالة دينية ونجدها مستخدمة مع كل دين جديد ظهر فى المنطقة السامية. فاليهود قسمت العالم الى قسمين وثنى وتوحيدى تمثله اليهودية، وكذلك المسيحية قسمت تاريخ العالم الى ماقبل الميلاد وبعده مشيرة الى سيطرة الوثنية فيما قبل الميلاد، وكذلك فعل الإسلام حين وصف حياة العالم قبله بالجاهلية، فالكلمة تتسع اتساعا يسمح لها بأن تكون وصفا لحياة العالم القديم قبل الإسلام، وليست مجرد وصف لحياة العرب فقط. وأعتقد أنه إذا كانت هناك ضرورة حتمية لاستخدام هذه التسمية فى صدر الإسلام فمع استقرار وثبات الاسلام كدين، والقضاء على الوثنية العربية، وانتشار حضارة الإسلام فى كل البيئة السامية القديمة... كل هذا يجعل السبب فى التسمية "جاهلى"قد زال بزوال أسبابه وضرورى من تسمية العصر بمسمى موضوعى يرتبط بتاريخ الأدب العربى، أى يرتبط بعامل أدبى من جوهر تاريخ الأدب. وليس بعامل خارجى قد تكون علاقته بالأدب ضعيفة، خاصة ان الجاهلية كانت جاهلية دينية وليست أدبية

فالأدب العربى القديم يمثل العصر الذهبى للإبداع الأدبى العربى فى مجال الشعر. وتسميته" بالجاهلى" ليست تسمية علمية موضوعية خاصة أن الذين أطلقوها عليه لم يهدفوا أصلا إلى التأريخ للأدب العربى بقسمته تاريخيا الى عصرين: عصر أدب جاهلى وعصر أدب إسلامى. وأعتقد أن كلمة "جاهلى" لم يكن المقصود منها أصلا وصف الأدب، ولكن كان المقصود بها وصف الحياة العربية قبل الإسلام فاستخدمت الصفة "جاهلى" لنعت الحياة العربية قبل الإسلام. ولم يكن المقصود بها وصف عصرين أدبيين: عصر أدبى جاهلى وعصر أدبى إسلامى، وذلك لأن الموضوع الدينى لم يكن الموضوع الوحيد للأدب العربى بعد الإسلام كما أنه لم يكن الموضوع الوحيد للأدب العربى فى العصر الجاهلى، والمفاضلة المقصودة ليست بين عصرين أدبيين ولكنها بين عصرين دينيين أو على الأصح بين حالتين دينيتين.

٢ ـ قضية التأريخ للأدب العربى القديم:

من القضايا الأخرى الهامة فى دراسة الأدب العربى القديم من منظور سامى قضية التأريخ للأدب العربى القديم. فمن المعروف ان العامل الدينى كان له تأثيره المباشر فى قسمة تاريخ الأدب العربى عامة الى أدب جاهلى وأدب عربى مرتبط بالعصر الإسلامى، أو فى تقسيم آخر أكثر وضوحا: أدب عربى سابق على الإسلام، وأدب عربى بعد ظهور الإسلام، أو أدب ماقبل الإسلام وأدب ما بعد الإسلام. وعادة ما يقسم أدب ما بعد الإسلام إلى عدة عصور مرتبطة بالتاريخ السياسى للمسلمين مثل أدب صدر الإسلام، وأدب العصر الأموى، وأدب العصر العباسى، والأدب العربى الحديث. وهناك تقسيمات أخرى تخضع لعوامل إقليمية أفرزت مسميات مثل الأدب المصرى، والأدب العراقى، والأدب الأندلسى إلى غير ذلك.

ومن الملاحظ فى كل هذه التقسيمات لتاريخ الأدب العربى غياب العامل الأدبى فى التقسيم. فهذه التقسيمات لا تعتمد على عامل داخلى أى من داخل الأدب العربى وتطوره، ولكنها تعتمد على عوامل خارجية سياسية كانت أم دينية أو غير ذلك.

وباستخدام المنظور السامى فى التأريخ للأدب العربى القديم لابد من إخضاع الأدب العربى القديم لنفس ظروف تطور الأدب السّامى القديم فى التاريخ. وهذا الربط بين الأدبين له نتائجه الهامة بالنسبة للأدب العربى فى مرحلته السابقة على الإسلام. ومن أول هذه النتائج الهامه أن بداية تأريخ الأدب العربى بالعصر الجاهلى بداية خاطئة من المنظور السامى: فالأدب الجاهلى يمثل آخر عصور الأدب العربى القديم قبل ظهور الإسلام. وهو فى نفس الوقت يمثل بداية لعصر أدبى جديد. ويحق لنا أن نسمى العصر الأدبى المنصرم بالعصر الأدبى العربى السامى ونسمى الثانى بالعصر الأدبى العربى الاسلامى. فالأول أدب تم إنتاجه وإبداعه فى بيئة عربية سامية والثانى تم إنتاجه فى بيئة عربية إسلامية والمساحة الجغرافية التى تغطيها البيئتان هى مساحة واحدة، فالمنطقة السّامية تظل المركز الأساسى للإنتاج الأدبى العربى بعد الإسلام كما كانت قبله. فالعالم السّامى القديم دخل برمته فى الإسلام كدين وحضارة، وأصبح خاضعا للإسلام سياسيا فى الوقت الذى حافظ فيه الأدب العربى على تنوع موضوعاته فى العصرين السّامى والإسلامى. فالموضوع الدينى موجود فى العصرين. كما أن الموضوعات غير الدينية لها أيضا وجودها القوى فى الأدبين مع اختلاف الرؤية وفى درجة التركيز وفقا لاختلاف المناخ الفكرى بين العصر السامى والعصر الاسلامى.

ووفقا للمنظور السّامى لابد من وجود عصور أدبية عربية سابقة على العصر الأدبى المسمى بالجاهلى آخر عصور الأدب العربى القديم قبل الإسلام أى آخر العصور الأدبية السّامية والذى يؤكد هذه الحقيقة التاريخية قدم الأدب السامى

القديم وعودته إلى ما يقرب من ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد وفقا لأقدم الآداب السّامية المدوّنة. وربما يعود إلى أقدم من هذا التاريخ لو أخذنا فى الاعتبار وجود مراحل تطور أدبية شفوية قبل تدوين النصوص الأدبية السامية.

ونظرا لأن النظرية السائدة فى مجال الدراسات السامية هى نظرية الأصل العربى الأول للساميين وللغات السّامية، فمن هذا المنطلق نقول بضرورة الاعتقاد النظرى فى وجود أدب عربى قديم سابق على الآداب السامية القديمة ويعتبر أصلا لها. وهذا يحتم وجود عصور أدبية عربية قديمة سابقة على العصر الجاهلى ومواكبة للعصور الأدبية السامية بل وسابقة عليها. وإنه لمن الصواب أن نتساءل عن" أدب سامى أم" كما تم التساؤل من قبل بعض المتخصصين فى اللغات السامية عن " لغة سامية أم " وعن" وطن سامى أول" وحول اللغة العربية كلغة سامية أم، فمن المنطقى أن نعتقد نظريا فى وجود أدب عربى قديم كأصل للآداب السّامية القديمة.

وعملية ربط تاريخ الأدب العربى القديم بتاريخ الآداب السامية القديمة تجبرنا على تصور وجود عصرين أساسين فى تطور الأدب العربى قبل الإسلام العصر الأول عصر أدبى أسطورى يتناسب مع سيادة الأسطورة على الإنتاج الأدبى السّامى حين كانت الأسطورة الوسيلة الأدبية المتاحة للتعبير عن الأنشطة الإنسانية المختلفة. والعصر الثانى عصر أدبى تاريخى يبدأ بانحسار التفكير الأسطورى فى الشرق الأدنى القديم وبداية مرحلة من التفكير العقلى عبر فيها الانسان السامى القديم - والإنسان العربى القديم بالطبع - عن نفسه من خلال وسائل أدبية أكثر عقلانية ومنطقية فى بنيتها مثل القصة والرواية والمثل والقصيدة الشعرية التى تميل الى الواقعية فى الوصف والتصوير، وتبتعد تدريجيا عن الخيال الأسطورى القديم. ونواجه هنا مشكلة تحديد البداية والنهاية التاريخية لهذين العصرين. وهى مشكلة عامة بالنسبة لكل الآداب السامية القديمة التى مرت بالطورين الأسطورى

والتاريخى العقلى فى تطورها مع الأخذ فى الاعتبار بوجود مرحلة انتقال فكرية من الفكر الأسطورى إلى الفكر التاريخى لابد وأن يكون الأدب السّامى نفسه قد مر بها. وهى مرحلة انتقال جمع فيها الإنسان السّامى القديم بين الأسطورى والتاريخى فى أدبه. وتحديد فترة معينة لهذه المرحلة الانتقالية يعد من الأمور الصعبة. فقد ظل الأدب السامى القديم يجمع بين العناصر الأسطورية والتاريخية طوال تاريخه القديم مع ترجيح للأسطورى على التاريخى أو العكس، وفقا للتطور التاريخى الحضارى للشعوب السامية القديمة واختلاف درجة هذا التطور من شعب سامى الى آخر فى التاريخ القديم. ولعل اصدق مثال على صعوبة الفصل بين الأسطورى والتاريخى أو العقلى نجده يتمثل فى النتاج اليونانى رغم حداثته فى التاريخ إذا ما قورن بالنتاج السامى فقد جمع اليونان بين أسلوبين مختلفين للتعبير عن الفكر الانسانى فى آن واحد. وقد استخدموا الأسطورة بإغراقها فى الخيال والفلسفة مع إغراقها فى التجريد. وهكذا كان الحال مع الشعوب السامية ولكن فى درجة أقل حدة منها عند اليونان بسبب قدم الشعوب السامية وأسبقيتهم فى التاريخ. فالساميون لم يصلوا إلى مرتبة اليونان فى التجريد العقلى فاستمر أدبهم يجمع بين الأسطورة والتاريخ فى وحدة واحدة ربما لم تتوفر للعقل اليوناني.

ويبدو من طبيعة الحياة القديمة أن العرب قد مروا بمرحلة أدبية شفهية أطول من غيرهم من الشعوب السامية القديمة(٧٣). وذلك لاختلاف ظروف العرب البيئية عن بقية الشعوب السّامية التى عثر لها على نصوص أدبية تعود الى عصور قديمة. ومن أهم هذه الظروف كون معظم الشعوب السامية الأخرى شعوبا زراعية - فى بلاد النهرين أو فى المنطقة السورية - مما أدى إلى وفرة المواد المستخدمة فى الكتابة عنها فى البيئة الصحراوية كالألواح الطينية مثلا وأوارق النباتات (كالبردى مثلا) أو أدى ذلك الى الاعتماد على الذاكرة فى تسجيل الاحداث شفهيا، وكذلك فى

الانتاج الأدبى الذى كان يتم انتشاره عن طريق حفظه، وكذلك فيما يتعلق بالتشريعات المنظمة للحياة الانسانية. والتى قامت فى مناطق الوديان على أساس النصوص القانونية المدونة كقانون حمورابى وغيره، بينما نظمت الحياة الإنسانية فى الصحراء وخاصة العربية على أساس من العرف والتقاليد المتوارثة، والتى لم تعرف التدوين. وكان التعارف عليها وتوارثها هو بمثابة تدوين لها فى العقل الجماعى للعرب.

ويبدو أن هذا هو السبب الرئيسى في أن معظم نصوص الأدب العربى القديم لم تصل إلينا خاصة تلك التى تنتمى إلى العصر الأسطورى من تاريخ الفكر العربى وكثير من الإنتاج الأدبى السابق على فترة الجاهلية. فالاعتماد الأساسى على الذاكرة أدى إلى ضياع الكثير من النصوص والتى مع ذلك يبدو أن جزءا منها تسرب إلى آداب الشعوب السامية الأخرى والتى قامت بتدوينها بعد تكييفها لظروفها الحديثة كما تشهد على ذلك هذه الآداب ذاتها.

رابعا: الأثر العربى القديم فى آداب الشرق الأدنى القديم

ونخلص من هذا إلى حقيقة هامة وهى أن ندرة النصوص الدالة على الإبداع الأدبى القديم ليست دليلا قويا على عدم وجودها فى الأصل. إنما ندرتها تعود الى الظروف البيئية لشبه الجزيرة العربية، التى لايزال تاريخها القديم تاريخا غامضا بسبب الندرة العامة فى الآثار الدالة على هذا التاريخ وصعوبة التنقيب عن الآثار فى شبه الجزيرة العربية. ويخضع التأريخ الأدبى لشبه الجزيرة العربية لنفس هذه الظروف التى يخضع لها تاريخها العام قبل الإسلام. ولذلك فالإنتاج الأدبى العربى القديم لايزال فى معظمه مطمورا فى رمال الصحراء ومجهولا بسبب هذه الظروف الخاصة بجغرافية شبه الجزيرة وطبيعتها.

وعلى الرغم من ذلك فإن بقايا من الإنتاج الأدبى العربى يجب أن نبحث عنها ونتقصاها فى الآداب السّامية المعاصرة للأدب العربى القديم. وهى بقايا تعالج لنا مسألتين هامتين: الأولى حول تاريخ الأدب العربى القديم ومدى قدم هذا الأدب، والثانية تعطينا علاجا مؤقتا لمسألة ندرة النصوص العربية الأدبية القديمة، فمما لاشك فيه أن كل الآداب السّامية تقريبا تتخللها عناصر عربية أكيدة، بعضها يعود إلى اصول قديمة جدا مرتبطة بكون العربية أصلا للغات والآداب السّامية وكون شبه الجزيرة الموطن الأول للسّاميين، وبعض هذه العناصر يعود الى فترات أحدث فى تاريخ العلاقات العربية مع السّاميين، مع توالى الهجرات العربية الى البيئة السامية فى بلاد النهرين وفى المنطقة السورية، وكذلك فى المنطقة الإفريقية المواجهه لشبه الجزيرة العربية والقريبة منها فى الشرق الأفريقى.

وهذا العنصر العربى أساس فى كل الآداب السامية. ويحتاج الأمر الى جهود علمية فائقة فى مراجعة نصوص الآداب السامية من أجل تحديد هذا العنصر العربى وتحديد مدى مساهمة العرب فى الآداب السّامية ودرجة تأثيرهم فى هذه الآداب فضلا عن الهدف الأساسى وهو استخراج بعض من النصوص الأدبية ذات الأصول العربية الخالصة فى بنية الأدب السّامى القديم. وحتى لايظل رأينا هنا رأيا نظريا نسوق مثالين من الأدب السامى القديم للبرهنة على أن بقايا لنصوص وأثار أدبية قديمة عرفت طريقها إلى الآداب السامية وأصبحت تحسب ضمن الإبداع الأدبى لبعض الشعوب السامية بعد أن تم دمج العنصر العربى فيها بالعناصر الأساسية الأخرى فى وحدة أدبية واحدة.

١ـ **المثال الأدبى الأول:** نأخذه من أدب بلاد النهرين وتمثله أقدم ملحمة عرفها التاريخ الإنسانى وهى ملحمة" جلجامش" التى تعود الى أصل سومرى قديم، تم تعديله وإعادة صياغته وتركيبه بعد تمام السيادة السّامية(العربية) على بلاد النهرين وقيام أول دولة سامية (عربية) وهى دولة"أكد"؛ فصيغت الملحمة

صياغة سامية عند البابليين والآشوريين يظهر فيها تأثير الفكر العربى القديم على بيئة بلاد النهرين فى مرحلة تاريخية تعد من أقدم مراحل الاحتكاك بين العرب والساميين(٧٤).

إن الملحمة تقدم لنا نموذجين للبطولة فى العالم القديم ينتميان الى بيئتين مختلفتين، وتوضح كيفية اندماج هاتين البيئتين فى بيئة واحدة ودرجة تأثير كل بيئة منهما فى الأخرى. النموذج الأول يمثلة البطل جلجامش الذى يمثل البيئة الأصلية لبلاد النهرين، ويؤكد ذلك الأصل السومرى له فهو أحد ملوك سومر فى الأصل. وهو يمثل ايضا البيئة الزراعية التى هى طبيعة بلاد النهرين. أما النموذج الثانى فيمثله البطل إنكيدو القادم من البيئة البدوية المحيطة ببلاد النهرين ويقصد بها بلاشك البيئة العربية الصحراوية. ولابد من دخول هذين البطلين فى صراع بطولى يدور حول القيم. فإنكيدو البدوى الأصول والمتخلف على المستوى الحضارى المادى يتحدى قيم الحضارة التى يمثلها جلجامش المتحضر على المستوى الحضارى العام وتبين الملحمة فى سيرتها انتصار قيم البادية على قيم الحضارة الزراعية، ويظهر هذا الانتصار فى التحول الذى يصيب شخصية "جلجامش" خلال مراحل الملحمة والتغير الذى يصيب مفهوم البطولة فيها بفضل هذا التأثير البدوى العربى فيها، وكما تُظهر الملحمة العنصر العربى من خلال هذا التأثير البدوى فيها. فإنها أيضا تشير الى المسار التاريخى من البداوة الى الحضارة، وتدل دلالة قاطعة على كيفية دخول البدو العرب الساميين فى حضارة بلاد النهرين، وعملية تكيفهم مع البيئة الجديدة، وذكر العوامل النفسية الدقيقة المصاحبة لعملية التكيف، والتغيرات التى طرأت على العنصر العربى خلال عملية التكيف هذه التى هى ليست الا رمزا الى عملية عامة خضعت لها الجماعات البدوية القادمة من شبه الجزيرة العربية، والتى انخرطت فى شعوب بلاد النهرين وطبيعة الصراع الذى نشأ بين البيئة البدوية والبيئة الزراعية، وفضل كل منهما على الأخرى فى تشكيل إنسان ما بين النهرين، وتكوين إنسان جديد يجمع بين الفطرة العربية التى تمثلها قيم البادية والشكل الحضارى المعقد الذى تمثله قيم البيئة الزراعية(٧٥).

هذه الملحمة هى فى وجه من وجوهها أثر عربى قديم ربما يعتبر من أقدم الآثار العربية المعروفة فى الآداب السامية خاصة إذا ما اعتبرنا الأصل السومرى للملحمة من ناحية. وهى تؤكد أن الاحتكاك البدوى العربى ببيئة بلاد النهرين أقدم بكثير من عصر ابراهيم عليه السلام. ومن هذه الملحمة يمكن أن نخرج بتحديد دقيق لطبيعة الشخصية العربية، سواء قبل اندماجها فى بيئة بلاد النهرين أو بعد اندماجها، كما يمكن أن نحدد عددا من القيم العربية الخالصة من حياة إنكيدو والظروف المحيطة به إذا ما تخلصنا من البنية الأسطورية لشخصيته فى الملحمة. هذا بالاضافة الى أن أقوال إنكيدو وتصرفاته فى المرحلة السابقة على تكيفه مع البيئة الجديدة يمكن أن ينظر اليها على أنها بقايا لفكر عربى قديم وأثر أدبى على درجة كبيرة من الأهمية.

٢- **والمثال الأدبى الثاني:** نأخذه من كتاب العهد القديم كتاب اليهود المقدس. وبداية أشير الى أن كتاب" العهد القديم" لم تُدرك بعد أهميته العربية خاصة فى دراسات الأدب العربى القديم.هذا الكتاب لابد من قراءته قراءة عربية لأن جل اهتمامنا الحالى به يتركز على محتوياته الدينية والتاريخية. والتى رغم اهميتها فقد حجبت الأنظار عن قسم هام من أقسام "العهد القديم" وهو القسم الأدبى الذى يشتمل على مجموعة من الأسفار ذات الطابع الأدبى، وتسمى هذه الأسفار بالمكتوبات وأحيانا بكتب الحكمة، وتشتمل على ماخلفه الاسرائيليون والعبريون القدامى من نتاج أدبى فى هذا المجال.

والصفة الأساسية فى هذا القسم الأدبى أنه لا يشير فى معظم الأحوال الى نتاج أدبى يهودى خالص، إنما هو بوتقة انصهر فيها العديد من آداب الشرق الأدنى القديم واختلطت فيه ثقافات متعددة على رأسها الثقافة العربية ثم الثقافة الآرامية وثقافة بلاد النهرين كما تظهر فيه آثار واضحة وقوية لثقافات بلاد فارس واليونان. والحقيقة أن الثقافة العربية بالذات لا تظهر فقط فى القسم الأدبى من العهد القديم،

ولكن نجدها واضحة فى صور متعددة فى أقسام العهد القديم خاصة فى التوراة التى تعطينا من الناحية التاريخية تصورا لانفصال العبريين عن العرب على المستوى التاريخى والجغرافى، كما تشمل على آثار عربية لا يستهان بها فى حديثها عن إبراهيم عليه السلام والإسماعيليين والمديانيين وغيرهم من الأقوام العرب الذين نشأ بينهم العبريون القدامى الذين لاتختلف صورتهم فى العهد القديم عن صورة العرب مما يؤكد على الأصول العربية للعبريين. وفى الأسفار التاريخية حديث متصل عن علاقات الإسرائيليين بكثير من الأقوام العرب المحيطين بهم. وهناك مناخ عربى نجده مسيطرا وسائدا على كثير من الأسفار مثل سفر التكوين والخروج والقضاة وأسفار الملوك الأول والثانى وأخبار الأيام الأول والثانى وسفر راعوث الموآبية. وهناك قصص تختلط فيها المادة العبرية بالمادة العربية مثل قصة يوسف وقصة ملكة سبأ، بل وهناك أسفار تدور الشكوك حول أصولها العربية مثل أيوب وسفر الأمثال(٧٦).

الخلاصة أن كتاب"العهد القديم" فى حاجة ماسة الى قراءة عربية لمادتة لما يحتويه من مادة نعتقد أنها عربية فى أصولها. وأن البحث عن بقايا الأدب العربى القديم يجب أن يستهدف كتاب العهد القديم كواحد من المصادر الأساسية للأدب العربى القديم على مايبدو من غرابة فى هذا الرأى. ولكنه رأى قديم قال به كثير من الدارسين الموضوعيين، وأود أن أذكّر بمقولة عميد الأدب العربى حين تساءل عن كيفية دراسة الأدب العربى قائلا:" وهل هناك سبيل إلى أن يدرس الأدب العربى دون أن تفهم التوراة والأناجيل! وهل تظن أن بين شيوخ الأدب فى مصر من قرأ التوراة أو قرأ الأناجيل، وكيف السبيل الى أن يدرس الأدب العربى درسا صحيحا إذا لم تُدرس الصلة المادية والمعنوية بين اللغة العربية واللغات السامية وبين الأدب العربى والأدب السامي؟ "وبصرف النظر عن الملابسات التى دفعت عميد الأدب العربى إلى قوله هذا لكنه أصاب الحقيقة حين أكد على أهمية الدرس

التوراتى فى فهم الحياة العربية القديمة والأدب العربى القديم. ونعتقد أنه حين أشار الى التوراة فهو إنما يشير الى كتاب" العهد القديم" ككل والمشتمل على التوراة كجزء منه.

ومن أهم أسفار العهد القديم ذات الطابع العربى سفر أيوب وسفر الأمثال.

فالأول يروى قصة أيوب المعروفة كقصة من قصص القرآن الكريم وكرواية شعبية عربية تعد من أشهر القصص الشعبى العربى ذات التأثير على الوجدان بدليل انتشارها وصياغتها فى صور أدبية متعددة. والحقيقة أن نسبة قصة أيوب الى أصل عربى رأى قال به بعض النقاد المتخصصين فى دراسات العهد القديم وفى الدراسات العربية فالمعجم الخاص بالعهد القديم الذى وضعه العلاّمة جيزنيوس يعرف أيوب بأنه عربى تعريفا مباشرا ليس فيه لبس، والمستشرق ألفرد جيوم A.Guillaume كتب مقالا هاما بعنوان "الخلفية العربية لسفر أيوب" وكذلك رد مرجليوث السفر إلى أصول عربية(٢٧). ويجب أن ننظر لهذا السفر فى أنه صياغة يهودية لقصة أيوب العربية، وأن هذه الصياغة تشتمل على تركيبها على أصل عربى مفقود للقصة. وربما لو أخضعنا القصة اليهودية لنوع من التحليل العلمى الهادف الى التخلص من العناصر اليهودية لتم التمكن من عزل المادة العبرية اليهودية عن الأصل العربى ولوصلنا الى تصور أولى للقصة العربية. ويؤكد على الأصل العربى المناخ العام للقصة والألفاظ المتعددة ذات الأصول العربية.

ومن الأسفار الأخرى التى تعكس أثرا عربيا واضحا سفرراعوث الموابية. فموضوع السفر لا يعكس رؤية يهودية خالصة لأن موضوعه هو الزواج من الأجنبيات وهو أمر مرفوض دينيا فى اليهودية. وسفر راعوث يحكى قصة زواج اسرائيليين من أجنبيات على أنه أمر طبيعى ولا يمثل خروجا على الدين. ويتمادى السفر فى هذه النظرة المتسامحة تجاه الأمم الأخرى بعدم مطالبة الزوجات

الأجنبيات بالدخول فى اليهودية. والقصة فى شكلها الحالى لها تفسيران: فهى إما أنها قصة يهودية بالفعل تابعة للمصدر الإلوهيمى من مصادر العهد القديم وهو مصدر معروف بتسامحه النسبى تجاه غير اليهود، أو أن القصة عربية موآبية ضاعت أصولها العربية، وسجلها كتاب العهد القديم على أنها قصة يهودية. وأرجح هذا الرأى الثانى لعدة أسباب من بينها أن المصدر الإلوهيمى رغم تسامحه إلا أنه لم يتخلّ عن اعتقاد دينى أساسى له تأثيره المباشر فى تحديد علاقة اليهود بغير اليهود وهو الاعتقاد فى الاختيار الإلهى لبنى اسرائيل. وهو اختيار جامع لبنى اسرائيل مانع لغيرهم. والزواج من الأجنبية معناه السماح لغير اليهود بالدخول فى العهد المقطوع مع الرب والاشتراك فى الاختيار. كما نعتقد أن واقعة الزواج من الأجنبية (الموآبية) أدت إليها ظروف إجبارية كان فيها الإسرائيلى أجنبيا وفى أزمة اقتصادية، وفى وضع يجعله يرحب بالزواج من الأجنبية ليتخلص من أزمته رغم الموانع التشريعية التى تحول دون ذلك. ونحن هنا أمام حالة اندماج ليهودى فى بيئة أجنبية عليه تذكرنا بوضع اليهود فى المجتمعات الأوروبية والأمريكية التى عملت على اندماج اليهودى فيها وكان الزواج المختلط إحدى وسائل الاندماج القوية، ونظرا لانغلاق المجتمع اليهودى القديم وحدّة العنصرية الدينية اليهودية فإن مثل هذا الحدث يؤدى الى الإضرار بصاحبه ولايمكنه من العودة الى وضعه القديم فى مجتمعه اليهودى، بل ربما يؤدى إلى حرمانه دينيا من الدخول فى جماعة الرب بسبب الزواج من الأجنبية. لهذه الأسباب مجتمعة نرى أن القصة انتشرت فى البيئة الموآبية وليس فى البيئة اليهودية كما أن الدافع الى حكايتها وروايتها يظل دافعا عربيا موآبيا وليس يهوديا، فالعربى لاتقف أمام زواجه من الأجنبية حواجز تشريعية أو دينية كتلك التى تواجه اليهودى، كما أن احداث القصة وقعت على أرض عربية بمعنى أن مسرح الأحداث عربى. بالاضافة الى أدلة تعطيها لنا القصة ذاتها كما وردت فى العهد القديم منها الدليل اللغوى وهو انتشار ألفاظ وعبارات لا

تفهم إلا من خلال التفسير العربى وتظل غامضة فى إطارها العبرى. كما أن المناخ العام للسفر يعكس بيئة عربية خالصة بالإضافة الى أن عملية ربط السفر بالتاريخ اليهودى عملية تعسفية تمت من خلال إقحام سلسلة للأنساب الإسرائيلية فى نهاية السفر تحاول ربط بعض شخصيات السفر بنسب داود عليه السلام كما أن أسماء الأعلام فى معظمها تعكس أصولا عربية بينما تغلب الرمزية على الأسماء اليهودية الواردة فى السفر.

ويعكس سفر الأمثال ايضا كثيرا من الآثار العربية. فقد رد علماء نقد الكتاب المقدس الأجزاء الأخيرة من السفر الى اصول عربية. فالإصحاح الثلاثون منسوب الي"أجور بن متقية مسا" وقد تم تحديد "مساً" على أنه قبيلة اسماعيلية من قبائل شمال شبه الجزيرة العربية[٧٨].وقد ورد ذكر مساً فى سفر التكوين على أنه من مواليد إسماعيل بن ابراهيم[٧٩]. وفى الإصحاح الحادى والثلاثين يرد ذكر لموئيل ملك مساً والأمثال المنسوبة اليه فى كل الإصحاح وقد ورد اسم هذين الملكين أجور ولموئيل فى بعض النقوش المعينية وغيرها من النقوش العربية الجنوبية القديمة[٨٠]. ومن المعروف أن العبريين تلقوا حكمة الشرق الأدنى القديم ومن بينها الحكمة المصرية والبابلية والعربية وأودعوها أسفار الحكمة فى كتاب العهد القديم[٨١]. وبعد هذا العرض السريع لبعض نماذج من الأعمال الأدبية السامية التى سيطرت عليها الصفة العربية نطرح التساؤل التالى وهو : كيف وجدت المادة الأدبية العربية القديمة طريقها الى الآداب السامية المختلفة؟ وما هو شكل هذه المادة الأدبية؟ وبالنسبة لشكل المادة الأدبية العربية التى دخلت فى الآداب السامية نعتقد أنها اتخذت شكلين أساسيين أولهما: المادة الشفوية التى تم نقلها نقلا شفويا الى الآداب السامية التى عرفت نظما للكتابة فى عصور مبكرة فنقلت هذه المادة العربية الشفوية الى مادة مكتوبة بلغة سامية غير العربية فمثلا بالنسبة لقصة أيوب انتشرت هذه القصة بين العرب فى شكل رواية شفوية وعندما عرفها العبريون دونوها

وسجلوها بعد إضافات يهودية اليها بهدف تهويدها وعبرنتها ثم تم ضمها الى كتاب العهد القديم. ويجب هنا أن نشير الى أن كثيرا من المواد التى لم تكن أصولها اليهودية محسومة واجهت صعوبات فى عملية ضمها الى الكتاب الدينى المقدس عند اليهود وينطبق هذا على معظم كتابات الحكمة ومن بينها أيوب والأمثال والجامعة وراعوث.

أما الشكل الثانى الذى اتخذته المادة الأدبية العربية فهو: الشكل الكتابى بمعنى أنه لا يستبعد إطلاقا أن تكون هناك نصوص أدبية مكتوبة باللغة العربية تم نقلها وترجمتها الى احدى اللغات السامية وأصبحت فيما بعد تعد من النتاج الأدبى للغة التى ترجمت اليها خاصة بعد أن نُسى مصدرها الأول، وبعد أن تلقت العديد من الصياغات الجديدة لتناسب طبيعة اللغة المنقولة اليها، وطبيعة الشعب السامى الذى تلقاها. وقد أدت هذه الصياغات الى ضياع الأصول النصية لهذه القطع الأدبية باندماجها التام فى النصوص الجديدة التى تمت صياغتها ولم يبق مما يدل عليها سوى بعض الألفاظ العربية والأساليب والصور البلاغية بالإضافة الى بقايا من المحتوى والمضمون الأصلى للعمل الأدبى يظهر فى ثنايا البنية الجديدة كما يظهر من خلال المناخ العام للعمل الجديد، وبقايا تدل على صفات الشخوص الأساسية، وآثار باقية عن المكان الذى وقعت فيه الأحداث الى غير ذلك من العناصر الأدبية واللغوية والتاريخية التى أفلتت بالصدفة أو عن قصد خلال الصياغة الجديدة للعمل الأدبى. وبقيت هذه العناصر كشهادة على الأصل الأول. ويبدو أنه لا أمل فى استعادة النص الأصلى أو مايقترب منه بسبب كثرة ما تعرضت له النصوص الأصلية من تغييرات وتعديلات وخاصة أن معظم هذه النصوص يدخل فى دائرة الأدب الشعبى الذى تتعدد رواياته بتعدد رواته. وكذلك لأن عملية تدوين نص العهد القديم عملية استمرت لألف عام تقريبا حتى تم تثبيت هذا النص. وهى فترة طويلة تلقت فيها نصوص العهد القديم المئات من التعديلات والتغييرات والتحريفات مما

أدى بالتأكيد الى ضياع النصوص الأصلية. وهى عملية تعرضت لها التوراة على أهميتها الدينية المطلقة. فكيف الحال بنص أدبى كقصة أيوب الذى تعتبر قيمته الدينية ضعيفة بالنسبة لقيمة التوراة. هذا غير ما نتوقعه من تغيير فى نص أدبى شعبى يتسم بالمرونة فى موضوعة ولغته واسلوبه بخلاف نص التوراة التشريعى الجامد فى لغته وما يتسم به من حساسية دينية مثيرة للجدل حول التغيير فيه بعكس النص الأدبى الذى يعطى فرصة أكبر للإبداع فيه من جانب الرواية بعيدا عن الحساسية الدينية وخاصة أن سفر أيوب مثلا لا يشتمل على مادة دينية ذات قيمة كبيرة، كما أن سفر الأمثال يشتمل على حكم ومبادئ أخلاقية وبعيدة عن طابع الوصايا الدينية مما يسمح باجراء التغيير فيها بما يتناسب وبيئتها الجديدة. وبعض الملاحم القديمة كملحمة جلجامش(٨٢) تلقت هى الأخرى تعديلات وصياغات جديدة مارة بعصور مختلفة سومرية وبابلية وآشورية وترجمت الى عدة لغات أجنبية قديمة أدت الى مزيد من التحوير فيها ومن بينها ترجمات حيثية وحورية وكنعانية ويونانية. وكلها ساعدت على الابتعاد عن النص الأصلى لها خاصة أن الملاحم مادة شعبية قابلة للتغيير فى الرواية لتلبية مطالب بيئتها الجديدة.

وهذا ليس بطبيعة الحال حكما على استحالة استعادة النصوص الأصلية فى أقرب صورة ممكنه فمثل هذا العمل ممكن ولكنه يتطلب جهودا علمية شاقة واستعدادات علمية خاصة، فبتطبيق مناهج النقد المختلفة على النص الأدبى يمكن تصنيف مادته الى عدة طبقات تعود الى عدة مصادر، ومن خلال عملية نقدية ادبية لغوية على النص يمكن الوصول الى أقرب تصور قريب من النص الأصلى. هذا وقد تم تطبيق هذا النقد النصى على بعض نصوص كتاب العهد القديم بهدف استعادة النص الأصلى أو ما يقرب منه، ويمكن الاستفادة من هذا فى استعادة هذه النصوص العربية المفقودة والموجودة فى بعض الآداب السامية.

أما عن كيفية انتقال المادة العربية الى الآداب السامية المختلفة وخاصة الى أدب العهد القديم فهناك وسائل متعددة منها وسيلة النقل الشفوى فى بيئة سامية لم تعرف الحدود الجغرافية الفاصلة بين شعوبها ومنها الهجرات العربية المتوالية الى البيئة السامية فى بلاد النهرين والمنطقة السورية بما فيها فلسطين، وما تأتى به كل هجرة من مواد أدبية دخلت فى آداب الشعوب السامية واكتسبت انتشارا سريعا بسبب شعبيتها وانسانيتها - أى معالجاتها لموضوعات شعبية وقضايا انسانية عامة ـ وكذلك لما تسببه عند المتلقى من إثارة ومتعة. وقد كانت التجارة بين الشعوب السامية إحدى وسائل انتقال المادة العربية الى البيئة السامية. ومن المعروف أن التجارة كانت العمل الرئيسى للعرب الذين خرجوا فى رحلات تجارية جانب معظم الشرق الأدنى القديم وأسست لها محطات تجارية نشأت عنها فيما بعد جاليات عربية في عدة مناطق من الشرق الأدنى ساعدت على انتشار موضوعات من التراث الأدبى العربى خارج بيئه فى شبه الجزيرة العربية. وقد حمل التجار العرب مع بضائعهم نماذج من ثقافتهم وفكرهم. هذا وقد كانت الترجمة إحدى الوسائل الهامة لانتقال النصوص الأدبية الى الآداب السامية. فهناك آراء ترجح كون سفر أيوب والأمثال عملين عربيين ترجما الى العبرية ودخلا فى النتاج الأدبى العبرى أو صيغا فى قالب يهودى وبلغة عبرية. وقد ضم اليهود الى كتابهم المقدس نماذج أدبية كثيرة من نتاج الشعوب الأخرى كالعرب والكنعانيين والفينيقيين والبابليين والآشوريين وهى ظاهرة تدل منذ القدم على الولع اليهودى بضم التراث الثقافى لغيرهم إليهم، وهى ظاهرة لازالت مستمرة الى يومنا الحالى وتظهر جليا فى نهب العديد من أنماط التراث العربى فى فلسطين وادخال تغييرات عليها من أجل تهويدها وضمها الى التراث اليهودي.

خامسا: أهمية اللغات والآداب السامية كمصدر ثان لحياة العرب قبل الإسلام:

من المعروف أن طه حسين فى دراسته الشهيرة عن الأدب الجاهلى مال الى اعتبار القرآن الكريم المصدر الأول والأساسى لمعرفتنا عن الحياة الجاهلية، وأن" مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلتمس فى القرآن لا فى الأدب الجاهلي"(٨٣) وقد تمسك طه حسين بهذا الرأى ودافع عنه بعد أن شكك فى قيمة الأدب الجاهلى فكانت دعوته الى دراسة الحياة الجاهلية" فى نص لاسبيل الى الشك فى صحته.... فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلى، ونص القرآن ثابت لاسبيل الى الشك فيه(٨٤). فلغة القرآن الكريم هى اللغة الأدبية التى كان يصطنعها الناس فى العصر الجاهلي.(٨٥) وفى القرآن الكريم ردود دينية على الوثنيين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس وعلى فرق عربية تمثل كل هذه الديانات فى شبه الجزيرة العربية فالقرآن الكريم يتحدث عن العرب وعن نحل وديانات ألفها العرب (٨٦) بعكس الأدب الجاهلى الذى يعجز عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين بينما يمثل القرآن الكريم الحياة الجاهلية على أنها حياة دينية قوية ليست جامدة جافة أوخالية من الشعور الدينى القوى والعاطفة الدينية المتسلطة(٨٧) والقرآن الكريم يعطى صورة لحياة عقلية قوية تظهر فى القدرة على الجدال والمحاورة وتثبت أن الجاهليين كانوا أصحاب علم وذكاء، وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فى لين ونعمة(٨٨) وطبيعى أن يكون منهم المستنيرون الذين يمتازون بالثروة والجاه والذكاء والعلم(٨٩) وأن يكون منهم غير المستنيرين شأنهم شأن كل الشعوب القديمة. والعرب لم يكونوا فى عزلة عن الأمم والحضارات الأخرى، فالقرآن الكريم يذكر صلاتهم بالفرس والروم، ورحلاتهم التجارية خارج شبه الجزيرة العربية وأنهم لم يكونوا فى عزلة سياسية أو اقتصادية بالقياس الى الأمم الأخري(٩٠) ويصور القرآن الكريم أيضا الحياة الاقتصادية للعرب وما يرتبط بها من نواح نفسية وعادات وقيم وفى نهاية هذا التحليل للتصوير القرآنى للحياة العربية فى الجاهلية ينتهى طه حسين الى حكم

علمى محدد للوضع الحضارى للعرب يعتبر على قدر عظيم من الأهمية. فبعد الأدلة والبراهين السابقة يختتم طه حسين هذا كله بالحكم الحضارى التالي: "وإذا كان العرب أصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها ومؤثرة فيها وأصحاب اقتصاد داخلى وخارجى معقد، فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلية همجية. وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدق أن القرآن قد ظهر فى أمة جاهلية همجية؟ أرأيت أن التماس الحياة العربية الجاهلية فى القرآن أنفع وأجدى من التماسها فى هذا الأدب العقيم الذى يسمونه الأدب الجاهلي! أرأيت أن هذا النحو من البحث يغير كل التغيير ما تعودنا أن نعرف من أمر الجاهليين!"[٩١].

ومع عدم قبولنا للحكم الذى أصدره طه حسين على الأدب الجاهلى فإن هذا الوصف السابق للحياة العربية القديمة والذى اعتمد طه حسين على القرآن الكريم فى الوصول اليه يتفق فى كثير من جوانبه مع الصورة التى اعطتها المصادر السامية القديمة لطبيعة الحياة العربية. وانطلاقا من تأكيد طه حسين على ضرورة اتقان اللغات السامية، ومعرفة آدابها، ودراسة الصلة المادية والمعنوية بين اللغة العربية وأدبها القديم واللغات السامية وآدابها لابد من الاهتمام بهذه اللغات وآدابها كمصدر ثان هام للحياة العربية القديمة يأتى بعد القرآن الكريم فى الأهمية[٩٢] وعلى الرغم من أن وصف طه حسين لم يعتمد عى المصادر السامية إلا أننا نعتبر اهتمامه باللغات السامية وآدابها واعتبارها تمثل الدائرة الأولى فى علاقات العربية بالآداب الأخرى مؤشرا قويا الى توجيه علمى بضرورة الاعتماد على اللغات السامية وآدابها فى الكشف عن طبيعة الحياة الجاهلية. ومبررات هذا الاعتقاد تنطلق من حقيقة كون العرب واحدا من الشعوب السامية القديمة وما يُقال عن الحياة السامية القديمة يصح فى كثير من جوانبه على الحياة العربية القديمة.

ومن أهم ما تؤيده المصادر السامية ويقترب من رؤية طه حسين للحياة العربية القديمة أن العرب لم يكونوا جاهليين بالمعنى الذى أشارت اليه ـ ولاتزال

تشير اليه - بعض المصادر العربية بعد الاسلام. لقد كان العرب أصحاب حياة أدبية قوية تظهر فى انتاجهم الأدبى، وأصحاب حياة عقلية وثقافية تقوم على أساس من القيم التى أبرزها الشعر العربى القديم. وكانت حياتهم الاقتصادية على قدر كبير من الازدهار تظهر فى معاملاتهم التجارية مع الأمم السامية وغير السامية المحيطة بهم من كل الاتجاهات. وقد وصلوا بتجارتهم الى حوض البحر المتوسط والى المحيط الهندى وغطت الساحل الشرقى لأفريقيا، وتوغلت فى الداخل الأفريقى وتعاملوا مع كل الشعوب الواقعة على هذه البحار الهامة كما تشهد على ذلك علاقاتهم التجارية مع المنطقة السورية، ومصر والحبشة والهند وبلاد فارس وشعوب بلاد النهرين(٩٣) ولم يحدث أن وصف العرب فى مصادر هذه الشعوب بأنهم جاهليون.

ومن ناحية أخرى نجد أن المعرفة بالحياة السامية القديمة له دوره الكبير فى التعرف على الحياة العربية القديمة خاصة فى الفترات السابقة على العصر الجاهلى الذى حدده مؤرخو العرب بالقرنين السابقين على ظهور الإسلام وهى فترات ليست لها مصادر عربية تدل عليها كما أن ندرة أو قلة الآثار التى تم الكشف فيها تجعل من الصعب تكوين صورة تاريخية واضحة لهذه الفترات من التاريخ العربى القديم. وفى الحقيقة ليس أمامنا إلا المصادر السامية القديمة التى تصف لنا الحياة السامية لكى نستشف فيها بعض المعلومات الأساسية عن حياة العرب فى العصور السابقة على العصر الجاهلى. ولا يعتبر هذا تطفلا على التاريخ السامى القديم فشبه الجزيرة العربية على المستوى الحضارى هى جزء لا يتجزأ من حضارات الشرق الأدنى القديم وتاريخها متأثر بتاريخ الشرق الأدنى القديم ومؤثر فيه. وتدل مظاهر التأثير بالذات على أن العرب كانوا أصحاب ثقافة متقدمة فى التاريخ القديم. يقول الدكتور أحمد فخرى فى هذا الصدد: "إن أمامنا حقيقة ثابتة وهى وجود ثقافة من العصر الحجرى القديم فى بلاد العرب، وأن هذه الثقافة تشبه الى حد كبير ما عثر عليه فى افريقيا كما تشبه ايضا... ما عثر عليه الباحثون من رجال عصر ماقبل التاريخ فى سوريا والعراق"(٩٤) ويعلق الدكتور أحمد فخرى على التأثير الثقافى

للهجرات العربية القديمة الى بلاد الشرق الأدنى القديم فيقول: "ليس من المعقول أن يتمكن المهاجرون من فرض أنفسهم على شعب ذى حضارة مثل الشعب السومرى (فى بلاد النهرين) إلا إذا كان هؤلاء المهاجرون قد وصلوا الى مرحلة من التقدم تجعلهم يعرفون كيف يستفيدون من غيرهم وتصبح لهم السيطرة على البلاد، وأن تظل لغتهم الأصلية وكثير من مظاهر ثقافتهم وملازمة لهم قرونا طويلة، فإن هذا التماسك وهذه المحافظة على المميزات دليل على أن الساميين الذين وصلوا الى العراق قبل خمسة آلاف عام من جزيرة العرب لم يكونوا قوما بدائيين بل كانوا ذوى ثقافة خاصة ولهم نظمهم وحياتهم الاجتماعية. وعلينا أن ننتظر حتى تكشف لنا الأبحاث عن أسس هذه الحضارة"(٩٥).

وليس هنا مجال مناقشة موضوع الوضع الحضارى للعرب قبل العصر الجاهلى بالتفصيل، وإنما هدفنا الى التأكيد على أن العرب كان لهم وضعهم الثقافى المؤثر فى بيئة الشرق الأدنى القديم، وأنهم فى العصر "الجاهلى" بالذات لم يكونوا متخلفين كما توحى تسميتهم بالجاهليين فى المصادر العربية بعد الإسلام وهذا للتأكيد على سلامة رؤية طه حسين فيما يتعلق بالتقدم العقلى والأدبى والدينى والاقتصادى للعرب فى العصر الجاهلى وأن هذا التقدم ما هو إلا امتداد لوضع حضارى متقدم للعرب منذ القدم ونظرا لندرة المصادر العربية والآثار الدالة على هذا الوضع الحضارى للعرب يبرز دور المصادر السامية القديمة - من كتابات مقدسة تشمل التوراة وكتب العهد القديم ونصوص دينية ووثائق سياسية واقتصادية من تاريخ الشرق الأدنى القديم - فى تأكيد هذا الوضع الحضارى والبرهنة عليه.

إن مراجعة التاريخ السامى القديم ومظاهر الحضارة السامية القديمة له انعكاساته الهامة على معرفتنا بالحياة العربية فى العصر المسمى بالجاهلى وفى العصور القديمة السابقة عليه. وقد أشار طه حسين الى أهمية التوراة فى درس الأدب العربى القديم حين قال فى شكل مباشر: "وهل هناك سبيل الى أن يُدرس

الأدب العربى دون أن تفهم التوراة والأناجيل! وهل تظن أن بين شيوخ الأدب فى مصر من قرأ التوراة أو قرأ الأناجيل؟ "(٩٦).

وفى هذه الإشارة العابرة لأهمية التوراة فى دراسة الأدب العربى القديم ما يحتاج الى تفصيل شديد لا يتناسب مع حجم هذا العمل . ولذلك سنكتفى بالاشارة الى عدد من الأمور الهامة التى تجعل من كتاب العهد القديم مصدرا هاما من مصادر الحياة العربية القديمة، بل ومصدرا هاما من مصادر الأدب العربى القديم. والتوارة ـ كما هو معروف ـ تكون الكتب الخمسة الأولى من كتاب العهد القديم. ونعتقد أن طه حسين قصد من كلمة" التوراة" الاشارة الى كل كتاب العهد القديم من باب اطلاق الجزء على الكل. والعهد القديم ملئ بالاشارات والموضوعات التى تشير إلى عرب شبه الجزيرة العربية مما يجعله بحق أحد المصادر الأساسية لتاريخ العرب وحياتهم وأنشطتهم. كما يوضح الدور الدينى للعرب فى صياغة ديانة بنى اسرائيل، ودورهم ايضا فى تشكيل جانب من الانتاج الادبى المنسوب الى الاسرائيليين. وهنا تظهر بالذات أهمية كتاب العهد القديم فى التأريخ للأدب العربى القديم، حيث اشتمل على قصص وروايات عربية الأصل وجدت طريقها الى الأدب العربى القديم، إما عن طريق الترجمة أو عن طريق التبنى المباشر لبعض القصص العربى ونسبته الى بنى اسرائيل بعد إدخال تعديلات عيه ليناسب الحياة الاسرائيلية وظروفها. ومن الأعمال التى لاشك فى أصلها العربى قصة أيوب عليه السلام الواردة فى السفر الذى يحمل اسمه من بين أسفار العهد القديم(٩٧) وكذلك تنسب أجزاء من سفر الأمثال الى أصول عربية تؤكدها الأسماء العربية الواردة فى السفر(٩٨) كما تعكس قصة راعوث الموآبية الواردة فى سفر راعوث بعض الأخبار والعادات والتقاليد ذات الأصول العربية.

وعلى المستوى التاريخى تشير فقرات عديدة من التوراة وكتب الأنبياء الى أحداث تاريخية تتعلق بالعرب خاصة فى علاقتهم ببنى اسرائيل كالروايات الخاصة بابراهيم واسماعيل عليهما السلام، والإشارات الى أقوام من العرب كالإسماعيليين والمديانيين والقيداريين والعمونيين والموآبيين وبعض القبائل السينائية والإدوميين

وكذلك الإشارة الى أخبار عن جنوب شبه الجزيرة العربية كرواية ملكة سبأ وقصتها مع سليمان عليه السلام(٩٩).

وعلى المستوى الدينى تفيد التوراة وبقية كتاب العهد القديم فى التعرف على بعض الأنشطة الدينية للعرب من بينها التعرف على طبيعة الحياة الدينية عند العرب، وذلك من خلال ما تقدمه التوراة من وصف عام للوثنية فى البيئات المحيطة بمنطقة فلسطين، وما توجهه التوراة من نقد عمم للديانة الوثنية وللطقوس والعادات الدينية الوثنية سواء فى تمييزها لديانة بنى اسرائيل بشعوب أخرى من بيئة الشرق الأدنى القديم كالمصريين القدامى وقبائل شبه جزيرة سيناء العربية والكنعانيين والآشوريين والبابليين والفرس والآراميين واليونان وكلها شعوب تركت آثارها الدينية على بنى اسرائيل وفى واحدة من مناسبات الاتصال الدينى بين الإسرائيليين والعرب فى شبه جزيرة سيناء يتبنى الاسرائيليون عبادة الإله" يهوه" والذى يرى بعض النقاد أنه إله عربى قديم عرفه موسى عليه السلام خلال فترة وجوده فى سيناء بعد زواجه من امرأة عربية هى ابنة كاهن مديانى حسب تصورالتوراة (١٠٠) والذى تروى المصادر أنه أدخل موسى فى عبادة يهوه الذى أصبح فيما بعد الإله الإسرائيلى الواحد والذى كان من قبل إلها للمديانيين او إلها لإحدى القبائل العربية الشمالية. ويوصف بأنه إله صحراوى بسيط فى صفاته وفى الشعائر المرتبطة به والتى لم تكن لتزيد عن بعض المناسبات الدينية البسيطة التى تقدم فيها الأضحيات وتحرق فيها المحرقات، وكان مقامه فى إحدى الخيام(١٠١) وهى صفات موجودة فى الإله يهوه الذى أصبح إله الإسرائيليين فى سيناء وبعد دخولهم كنعان حسب الوصف التوراتى له. توضح أيضا التأثير العربى القديم على ديانة بنى اسرائيل خاصة فى مرحلتها البدوية الصحراوية وقبل أن يختلط العبريون بالبيئات الزراعية فى مصر وكنعان وبلاد النهرين.

وعلى المستوى الأدبى يفيد كتاب العهد القديم كثيرا فى التعريف بجوانب من الحياة الأدبية والانتاج الأدبى للعرب قديما. فبالاضافة الى ماسبق قوله من وجود

نصوص أدبية عربية قديمة عرفت طريقها الى كتاب العهد القديم عن طريق الترجمة او غيرها من وسائل الاتصال الأدبى بين الشعوب، يمكن أن نضيف أهمية الأدب العبرى القديم فى علاج بعض قضايا ومشاكل الأدب العربى القديم منها على سبيل المثال قضية كتابة التاريخ العربى القديم، والتى يمكن أن تعتمد على العهد القديم فى العودة بهذا التاريخ الأدبى للعرب الى عصور قديمة سابقة على عصر العهد القديم ذاته. ويمكن الاستدلال على هذا التاريخ القديم للأدب العربى بما ورد فى العهد القديم من مادة أدبية تشير الى أصول عربية كما أن مسألة عدم وجود نصوص أدبية عربية قديمة يمكن أن تعالج من داخل أدب العهد القديم وأدب الساميين عامة. هذا بالاضافة الى أن مسألة تطور الشعر العربى والتعرف على المراحل القديمة لهذا التطور يمكن الوصول الى بعض الرأى فيها من خلال دراسة الأجزاء الشعرية فى العهد القديم ومقارنتها بالشعر العربى من حيث الشكل أو البناء والخصائص الفنية ومما يؤكد فائدة دراسة الشعر العبرى القديم الوارد فى كتاب العهد القديم فى معرفة تطور الشعر العبرى أن بعض أجزاء من هذا الشعر العبرى وردت فى أسفار يشك فى أصلها العبرى وتمت نسبتها الى اصول عربية مفقودة مثل سفر أيوب الذى لو أخذنا بنظرية الأصل العربى له لأصبح لزاما بالضرورة النظر الى الأجزاء الشعرية الواردة فيه على أنها ربما تمثل نماذج شعرية عربية قديمة تفيد فى معرفة تطور الشعر العربي(١٠٢).

وأخيرا نود أن نشير الى أن أدب العهد القديم والأدب السامى القديم عامة يمكن أن يكون ذا فائدة كبيرة فى الكشف عن ظاهرة الانتحال. إن الدرس الدينى السامى المقارن له قيمته العلمية الكبرى كمقياس نقدى للكشف عن مدى صحة ظاهرة الانتحال أو عدم صحته، ومع ذلك لم يعتمد عليه طه حسين فى تحليله لقضية الانتحال على الرغم مما ذكرناه من اهتمام طه حسين الكبير بالاداب السامية واعترافه بأهميتها فى درس الأدب العربى وايضا على الرغم من اهتمامه بالمنحى

المقارن فى الدراسة الأدبية. إن قضية الانتحال فى حاجة ماسة الى اعادة النظر فى جوانبها الدينية من وجهة نظر سامية دينية مقارنة. وهو جانب لم يتم فى مناقشة قضية الانتحال فى الأدب العربى القديم عند طه حسين. ونعتقد أن توجيه الاهتمام الى هذا الجانب الدينى فى الانتحال من وجهة نظر سامية سيأتى بآراء مغايرة لما توصل اليه طه حسين فى هذه المسألة. فالموضوعات الدينية التى اعترض طه حسين على وجودها فى الشعر العربى القديم خاصة عند أمية بن الصلت(١٠٣) واعتبرها من باب الانتحال، موضوعات منتشرة فى الأدب السامى القديم خاصة فى الأدب العبرى القديم. وهى موضوعات ليست غريبة على البيئة الدينية السامية التى تعتبر البيئة العربية أصلا وامتدادا لها فى شبه الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام. وربما يؤخذ على طه حسين أنه رغم اعترافه بأهمية الآداب السامية القديمة فى دراسة الأدب العربى القديم إلا أنه نفسه لم يحاول الاستفادة من هذه الآداب السامية القديمة فيما يتعلق بموضوعات الانتحال. ولذلك لايزال باب البحث فى موضوعات الانتحال مفتوحا لاعطاء الرؤية السامية فى هذا الموضوع الخطير الذى يُعتبر الأدب الدينى السامى عاملا نقديا حاسما فى تحديد هوية الشعر الدينى العربى القديم، بالاضافة الى ما يمكن أن يؤدى اليه مثل هذا البحث فى طبيعة الشعر الدينى العربى القديم عند أمية بن الصلت ـ وأمثاله من شعراء "الجاهلية" ـ من إظهار لدرجة التفاعل بين الأدب العربى القديم والآداب السامية القديمة.

إن دعوة طه حسين الى تحقيق الصلة المادية والمعنوية بين الأدب العربى والأدب السامى القديم دعوة تحتاج الى جهود تلاميذ طه حسين، والباحثين فى الأدب العربى القديم والآداب السامية القديمة. إنها دعوة إلى إعادة النظر فى علاقة الأدب العربى القديم بالأدب السامى القديم ووضع نهاية للعزلة المفتعلة بينهما إن كثيرا من مشاكل الأدب العربى القديم يجب أن يعاد النظر فيها من جديد فى ضوء وإطار

البيئة الكبرى للأدب العربى القديم فى البيئة العربية السامية القديمة. إنه تصور لمنهج جديد فى درس الأدب العربى القديم فى ضوء البيئة السامية القديمة وسيتحقق من خلاله فهم أكثر عمقا لطبيعة الأدب العربى القديم ولطبيعة قضاياه ولخصائصه الفنية والموضوعية.

سادسا: أهمية أدب الشرق الادنى القديم فى فهم الأدب العربى القديم

لايزال الأدب العربى القديم غامضا فى بعض جوانبه على المستوى الأدبى الخاص بالمضمون وكذلك على المستوى الخاص باللغة والأسلوب. ومما لا شك فيه أن دراسة الأدب العربى القديم فى إطار بيئته السامية تقدم بعض الحلول لمشكلة فهم هذا الادب على المستويين السابقين. فالنظر الى هذا الادب فى إطار بيئته العربية المحدودة أدى الى ظهور تأويلات خاطئة لبعض مادته الأدبية واللغوية.

١ـ غياب الموضوع الديني:

ومن بين هذه الموضوعات المتصلة بالفهم الصحيح لهذا الأدب من خلال ربطه بالأدب السامى القديم موضوع تحديد طبيعة الادب العربى القديم من حيث موضوعه وهى طبيعة لايزال هناك خلاف على تحديدها بين المتخصصين وفى إطار طبيعة الأدب السامى القديم والمعروفة الى حد كبير من خلال النصوص المتعددة يمكن أن نصل الى تحديد تقريبى لطبيعة الأدب العربى القديم، وإن كنا نواجه مشكلة عدم وفرة النصوص العربية الأدبية الدالة على هذه الطبيعة وبداية أشير الى أن السمة الأساسية للأدب السامى القديم هى السمة الدينية فهو بلا شك أدب دينى معبر عن بيئتين دينيتين متصارعتين ومنتجتين لنوعين من الأدب الدينى هما الأدب الوثنى والأدب الدينى التوحيدى وهذه الصفة الدينية للأدب السامى القديم هى التى ميزته عن غيره من آداب الشعوب الأخرى التى جمعت فى أدبها بين الموضوع الدينى والموضوع غير الديني.

وفى مقابل سيطرة الموضوع الدينى على الآداب السامية القديمة نواجه بقضية غياب الموضوع الدينى فى الادب العربى القديم. وهى قضية شغلت المهتمين بهذا الأدب [١٠٤] وتمثل لغزا حقيقيا بالنسبة للمتخصصين فى الآداب السامية الناظرين الى الأدب العربى القديم على أنه أدب سامى خالص، كما أن غياب الموضوع الدينى أمر لا يتفق مع حدث دينى عظيم وهو ظهور الإسلام ودخول العرب فيه ونشرهم له وأصبح الدين موضوعهم الأول الأمر الذى انعكس على أدبهم فى صدر الإسلام فكيف نفسر هذا التحول المفاجئ فى حياة العرب الدينية ؟ وهكذا يتضح أنه من خلال الصفة الدينية الاساسية للادب السامى القديم ومن خلال الطبيعة الدينية القوية للعرب بعد الاسلام هناك حلقة مفقودة فى التاريخ الدينى للعرب تتمثل فى غياب الموضوع الدينى.

ولابد من التأكيد أولا على دينية العرب وأنهم لا يختلفون عن الساميين فى هذه الطبيعة الدينية. ولذلك فلابد من البحث عن أسباب خارجية على فطرة العرب لتعليل غياب الموضوع الدينى فى أدبهم "الجاهلى" وبداية أقر بأن الموضوع الدينى ليس غائبا فهو موجود، ولكن أثيرت الشكوك حول أصالته وحكم عليه بأنه منتحل وانتحاله يعنى غيابه عند الآخذين بالانتحال وهذه قضية أخرى ربما تفيد الرؤية السامية للأدب العربى القديم فى تقديم علاج لها.

ولكن إذا أخذنا تجاوزا بغياب الموضوع الدينى فيما هو موجود من ادب عربى قديم - هو كم لا يكفى للحكم على طبيعة الأدب العربى القديم بسبب تغطيته لقرن ونصف فقط من تاريخهم ولانه ايضا أدب متأخر زمنيا يعبر عن عقلية عربية متقدمة لا يمكن مقارنتها بالساميين فى الألف الثالث قبل الميلاد بل لا يمكن مقارنتها بالعقلية العربية فى نفس هذا التاريخ - أقول اذا اخذنا بهذا تجاوزا وفى حدود ما تمليه النصوص الادبية المتاحة فإن أسبابا ضرورية تختفى وراء هذه الظاهرة اذا اعتبرناها ظاهرة واضحة فى الادب العربى القديم.

واعتقد أن اهم اسباب هذه الظاهرة لا يعود الى ضعف فى التجربة او الخبرة الدينية عند العرب قبل الاسلام ولكنه يعود الى حالة فراغ دينى عاشها العربى فى القرون السابقة على الاسلام مباشرة وهى حالة ممهدة لظهور الاسلام فى العرب وعودة الشعور الدينى المفتقد - ولفترة مؤقتة - عند العربى.

ففى الفترة السابقة على ظهور الاسلام مباشرة عرفت شبه الجزيرة العربية معظم الاديان الهامة المحيطة بها. فقد عرفت اليهودية فى شمالها وجنوبها وعرفت المسيحية ايضا فى الشمال والجنوب، كما عرفت ديانات فارس فى شرقها، واحاطت بها الوثنية السامية من الشمال والمصرية فى الغرب. وفى هذا الميدان الحافل بالاديان واجهت الوثنية العربية أعتى القوى الدينية فى العالم القديم. ولا يمكن الحكم على الوثنية العربية بأنها قد نجحت تماما أو فشلت تماما فى مقاومة هذا المد الدينى الهائل داخل شبه الجزيرة العربية وخارجها. فمن ناحية لم تنجح اليهودية فى جذب العرب اليها بسبب عنصرية اليهودية وانغلاقها على نفسها وبسبب قيودها التشريعية الكثيرة وطقوسها المعقدة والتى لا تتفق وحرية العربى وتمرده على القيود التى تمنع هذه الحرية. وكذلك فشلت المسيحية فى جذب العربى اليها بسبب تعقيداتها اللاهوتية وغموض طقوسها وبعدها عن طبيعة التوحيد بسبب وقوعها تحت تأثير الفلسفة اليونانية والغنوصية والديانات السرية وكلها امور لم تناسب العقل العربى الحر. هذا فضلا عن ان اليهودية والمسيحية ارتبطتا بقوى سياسية فى المنطقة كالروم والاحباش والفرس فكان تواجدهما تواجدا دينيا سياسيا فى نفس الوقت وعن طريق صراعات سياسية أثرت سلبا على التأثير الدينى لليهودية والمسيحية على العرب(١٠٥).

ومع ذلك فهذا الفشل اليهودى المسيحى فى شبه الجزيرة العربية لم يمثل انتصارا للوثنية العربية لأن الوثنية فى هذه الفترة لم تتمكن من ملء الفراغ الدينى عند العربى وهى دينه الأساسى، وذلك لأن الوثنية العربية فقدت جانبا من قوتها فى

صراعها مع اليهودية والمسيحية وهما ديانتان متقدمتان على الوثنية بالطبع، كما أن الوثنية لم تفلح فى الدخول كطرف دينى فى الصراع السياسى الذى مثلته اليهودية والمسيحية لعدم ارتباطها بقوة سياسية خارجية كما حدث مع اليهودية والمسيحية ولعدم كونها ديانة قومية بالمعنى السياسى رغم توافر العصبية فى علاقة العرب بآلهتهم القديمة. ولا يفوتنا ايضا أن الوثنية لم تعد متواكبة مع التقدم العقلى للانسان العربى بعد احتكاكه بالحضارات والديانات المحيطة به ولم تعد الوثنية قادرة على تقديم الأدلة العقلية على صحتها، فأصبح هناك شبه ادراك بعدم قدرة الوثنية ويظهر هذا واضحا فى ظاهرة تحقير آلهة العرب والاستهانة بها فى أشعار العرب(١٠٦). وتناقص دورها فى الحياة العربية وبدأت الوثنية فى اخر ايامها تبتعد عن ان تكون دينا للعرب بالمعنى المعروف للدين وتقترب كثيرا من ان تكون قالبا لمجموعة من العادات والتقاليد الموروثة والخالية من المضامين الدينية القوية. وكان التمسك بالوثنية ضربا من ضروب العادة والعصبية اكثر منه معبرا عن تجربة دينية وشعور دينى حقيقي(١٠٧). والباحث عن هذا الشعور الدينى يجب ان يتتبعه عند المتمسكين بشكل من اشكال التوحيد من شعراء العرب كشعراء اليهودية والنصرانية وعند بعض المؤلهين الحنفاء منهم على قلتهم. هذا الفراغ الدينى عند العربى كان بمثابة تمهيد تاريخى دينى بظهور الاسلام لسد هذا الفراغ وبعث الطاقة الدينية المختزنة عند العربى للانطلاق والتعبير عنها فى كل أنشطته الاسلامية. وهذا يفسر سر النجاح الاسلامى الجارف فى شبه الجزيرة العربية وفى أقصر وقت ممكن لانه اتى فى توقيت مناسب للحالة الدينية للعرب ومعبرا عن تجربة دينية فطرية بعيدة عن التعقيدات اللاهوتية اليهودية والمسيحية تظهر فى التجاوز الاسلامى لليهودية والمسيحية الى دين ابراهيم عليه السلام وهو الحنيفية المعبرة عن الفطرة الدينية السليمة كما يظهر فى نص القرآن الكريم فى كشفه لمثالب اليهودية والمسيحية وتحقيره العقلى للوثنية.

هذه الحالة الدينية انعكست بلا شك على اللغة العربيـة قبـل الاسـلام، وأثرت على طبيعتها الدينية كصفة أساسية فيها ومشتركة مع كل اللغات السامية الأخرى. فالعربية كانت لغة معبرة عن الأنشطة الدينية للانسان العربـى ودخلت خـلال فترة الفراغ الدينى السابقة الذكر فى حالة جمود دينى فلم تعد قادرة على التعبير الدينى لا لعيب فيها ولكن بسبب الحالة النفسية الدينية التى كان عليها العربى آنذاك. وقد أدى فشل اليهودية والمسيحية فى جذب العرب الى عدم تحـول اللغـة العربيـة الـى لغـة دينية لليهودية او المسيحية فـى شبه الجزيـرة العربيـة وخاصـة ان هـاتين الديـانتين كـانت لهما لغة دينية مقدسـة هـى العبرية بالنسبة لليهوديـة والسـريانية بالنسبة للمسيحية فى الشرق. وكانت المسيحية قد تخلـت عـن الآراميـة لارتباطاتها الوثنية وتبنت اللهجة السريانية كلغة دينية جديدة ولم تعد العبرية والسريانية صالحتين لكـى تصبحا لغات دينية للعرب بعد ظهور الاسـلام فيهم وذلـك لانهمـا اولا : ليستا من لغات العرب وثانيا: لان العبرية والسريانية كانتا فى حالة تشبع دينـى حيث امتلأتا بالمصطلحـات الدينيـة الخاصـة باليهوديـة والمسيحية وبطبيعـة الحـال لـم يكـن فـى قدرتهما اللغوية احتواء مصطلحات دين جديد مختلف عن اليهودية والمسيحية ونـاقد لهما فـى نفس الوقت. كمـا أنهمـا كانتـا مفعمتين بمفـاهيم اليهوديـة والمسـيحية ولا تصلحان للتعبير عن مفاهيم دين جديد منـاقض لهمـا. هـذا فضـلا عـن أن السـريانية أصحبت وعاء للتعبير الفلسفى الـذى دخـل اليهـا بفعـل المسيحية اولا ومـن خـلال دورها كلغة وسيطة فى نقل التراث الفلسفى اليونانى الى اللغـات السامية ثانيا وقد ظلت اللغة العربية بعيدة عن المد الفلسفى اليونانى وتأثيراته الفكرية فاستمرت غير قابلـة للمصطلـح الفسلفى الـذى لـم يكـن مـن طبيعـة العقليـة السـامية فضـلا عن العقلية العربية.

وهكـذا عاشـت اللغـة العربيـة كإنسـانها المتحـدث بهـا فـى حالـة فـراغ دينـى خلت فيهـا مـن المصطلحـات الدينيـة اليهوديـة والمسـيحية، وخلـت أيضـا مـن المصطلـح الفلسـفى الـذى سـيطر علـى اللغـة السـريانية. ولـم تقـع اللغـة

العربية تحت سيادة دين من الأديان القديمة. أما تعبيرها عن الوثنية فهو قاسم مشترك بينها وبين كل اللغات القديمة التى عاشت فترة وثنية فى حياة شعوبها. ويبدو كما لو أن وضع العربية هذا كان بمثابة إعداد لها فى الزمان والمكان لكى تصبح الوعاء اللغوى للدين الإسلامى وذلك بخلوها النسبى من مصطلحات أى دين آخر، وعدم تعرضها لأى شكل من أشكال الفساد اللغوى على المستوى الدينى. فاستمرت لغة قوية فى بنائها الفكرى بسيطة فى ألفاظها الدينية غير مشبعة بمصطلحات دينية تعكس فكرا دينيا عقائديا منظما، أو تعقيدات لاهوتية أو فلسفية كما كان الحال فى العبرية والسيريانية. ولقد اكتسبت اللغة العربية مصطلحاتها الدينية الجديدة فى الاسلام من خلال المصدر الإلهى الممثل فى القرآن الكريم. فمعظم الألفاظ الدينية فى العربية كانت مصطلحات إسلامية تعبر عن المفاهيم الدينية الإسلامية فى دلالاتها مما يعتبر اعجازا لغويا عظيما خاصة بسبب القاعدة الدينية المشتركة بين اليهودية والمسيحية والإسلام كديانات توحيد، وهى قاعدة كان من الممكن أن تسمح بظهور ألفاظ دينية مشتركة على طراز المشترك السامى فى كل مجالات الفكر مما قد يعكس رؤى ومفاهيم يهودية أو مسيحية فى اللفظ الإسلامى. لكن الذى حدث هو أن اللفظ الإسلامى أتى مستقلا استقلالا تاما عن اللفظ اليهودى والمسيحى رغم هذا الاشتراك فى القاعدة الدينية الواحدة وهى التوحيد. بل ان الألفاظ الدينية اليهودية والمسيحية الواردة فى القرآن الكريم أو فى بعض الأحاديث النبوية فى معظمها مثبتة من أجل نقدها إسلاميا وإظهار فسادها، كما أن كثيرا مما ورد منها فى كتب التفسير والتاريخ إنما ظهر بفضل الاسرائيليات التى تسربت الى هذه المصادر الاسلامية، وهى ليست من صنع العربية ذاتها إنما هى من الدخيل اللغوى اليهودى والمسيحى على لغة الدين الإسلامى.

ومن المعروف أن بعض هذه المصطلحات قد دخلت الى العربية قبل الإسلام بواسطة أدباء اليهودية وظل استخدامها محصورا فى هذه الدائرة الضيقة المحدودة ولم يكتب لها الانتشار خارج هذه الحدود.

٢- غياب الموضوع الأسطوري:

ويبقى بعد تعليل غياب الموضوع الدينى فى الأدب العربى القديم تعليل ظاهرة أخرى هامة ألا وهى غياب الموضوع الأسطورى الذى هو سمة جوهرية من سمات الأدب السامى القديم وغيابه فى الأدب العربى القديم يحتاج الى تفسير. ويعترف جرونبوم اعترافا صريحا " بفقر دين العصر الجاهلى فى الجانب الأسطورى' كما أنه لم توجد - على حد تعبيره - محاولة جادة من جانب عرب الجاهلية لإقامة مجمع (بانثيون) للآلهة المتعددة للعرب على الطراز اليونانى. ويرد جرونبوم هذا النقص الى عدم وجود طبقة كهنوتية قوية تتولى شئون الحياة الدينية للعرب قبل الإسلام[١٠٨] ويشير موسكاتي الى عدم تطور نظام ديني معقد حول الآلهة وصفاتها ووظائفها وعلاقاتها عند العرب قبل الاسلام، ومن شأن هذا النظام أن يساعد على تحديد الآلهة وربطها بصفات ثابتة ووظائف محددة ودعمها بأساطير قوية[١٠٩]. والحقيقة أن عدم ظهور فكر ديني أسطورى قوى فى العصر الجاهلى أمر طبيعي يتناسب مع طبيعة العصر. فالعصر المسمى بالجاهلى لم يكن عصرا أسطوريا ولكنه كما نعلم عصر تاريخى متأخر يتميز بعقلانيته التى أصبحت صفة أساسية للتفكير فى البيئة السامية بعد انحسار الفكر الاسطورى وتحول البيئة السامية الى بيئة عقلية تعبر عن نفسها من خلال التعبير النظرى الواقعى المجرد وليس من خلال التعبير الاسطورى الرمزى المعتمد على الخيال. والحقيقة أن هناك خلافا حول تحديد نهاية العصر الاسطورى بالنسبة للساميين عامة والعرب خاصة. وأرجح الآراء أن الغزو الفكرى اليونانى للشرق الأدنى القديم بعد غزوات الإسكندر الأكبر يعتبر بداية لانحسار التفكير الاسطورى بعد انتشار الثقافة العقلية اليونانية ومعرفة الساميين بالفكر الفلسفى اليونانى وازدهار دور العقل كمصدر للمعرفة الإنسانية خاصة المعرفة الدينية.

ومن ناحية أخرى كان لظهور اليهودية والمسيحية أثر كبير فى اضعاف الفكر الأسطورى من ناحية وانتشار الثقافة الفلسفية اليونانية من ناحية أخرى فى الشرق الأدنى القديم . فالاتجاه الغالب فى اليهودية والمسيحية اتجاه عقلى رغم تسرب مظاهر عديدة للفكر الاسطورى الى هاتين الديانتين ولكن مما لاشك فيه أن وجود اليهودية والمسيحية وانتشارهما فى البيئة السامية أدى الى اضعاف الوثنية السامية خاصة من خلال النقد الشديد للوثنية على يد أنبياء بنى اسرائيل. ومن المعروف ارتباط الفكر الاسطورى بالوثنية ونظام التعدد بينما كان التعبير العقلى سمة الفكر الدينى التوحيدى كما تبلور فى اليهودية والمسيحية. والوثنية ديانة طبيعية مرتبطة بالطبيعة ومعطياتها وتعبر عن نفسها من خلال هذه المعطيات الطبيعية. ومن هنا غلبت الاسطورة كوسيلة للتعبير عن أنشطة الانسان السامى مثله مثل الإنسان القديم عامة.

أما فى الفكر الدينى التوحيدى فقد خرج الإنسان على حدود الطبيعة التى فقدت قدسيتها بعد أن تحولت الى طبيعة مخلوقة للإله الواحد الخالق وعابدة له بعد أن كانت معبودة. وتحول التعبير الدينى من تعبير طبيعى فى الوثنية الى تعبير ميتافيزيقى فى الفكر الدينى التوحيدى. واذا كان التفكير الأسطورى قد استمر فى شكل أو أخر فى ظل اليهودية والمسيحية وفى ظل بقايا الوثنية فإن الإسلام قد وضع بظهوره النهاية الأبدية لسيادة الفكر الاسطورى فى الشرق الأدنى القديم بإصراره على العقلانية الخالصة ورده لمصادر المعرفة الدينية الى مصدرين أساسيين: الوحى الإلهى والعقل الإنسانى المفسر لمادة الوحى الإلهى والمتأمل المتدبر فى شئون الطبيعة. وقد أكد الإسلام على السيادة الإنسانية على قوى الطبيعة وعلى تسخيرها لسعادة الإنسان ورفاهيته، ففقدت الطبيعة قدسيتها الدينية تماما وتحولت الى قوة مسخرة للإنسان خليفة الله على الأرض.

والأدب العربى القديم ظهر فى عصر اضمحلال الفكر الأسطورى فى بيئة الشرق الأدنى القديم كما شاهد نهاية هذا الفكر الأسطورى بعد ظهور الاسلام. والباحث عن التراث الأسطورى عند العرب لايجده فى الأدب الجاهلى ولكن عليه أن يبحث عنه فى عصور عربية قديمة مرتبطة بعصور الساميين القدامى. وهو فكر كانت له مظاهر فى البيئة العربية بحكم صلاتها القوية بالبيئة السامية الكبرى المحيطة بشبه الجزيرة العربية بحكم صلاتها القوية بالبيئة السامية الكبرى المحيطة بشبه الجزيرة العربية. ويعود لنفس هذه البيئة العربية فضل تخليص الشرق الأدنى القديم من بقايا الفكر الأسطوري.

٣- الصفة الأخلاقية للأدب العربى القديم:

وهناك صفة أساسية فى الادب العربى القديم نستمدها من طبيعة الأدب السامى وهى الصفة الأخلاقية العملية. فهو أدب أخلاقى يشتمل على الحكمة العملية التى كانت بديلا للفلسفة النظرية عند اليونان. وقد استمد الأدب السامى هذه الصفة الأخلاقية العملية من طبيعته الدينية. وقد عبر عنها من خلال هذا الكم الهائل من نصوص أدب الحكمة التى خلفها الساميون القدماء بصرف النظر عن البيئة المنتجة له وثنية كانت أم توحيدية. فالتراث السامى الأسطورى تراث موجه لترسيخ مجموعة من المبادئ والقيم الاخلاقية عبر عنها الأدب السامى من خلال القصة والملحمة والمثل والموعظة والوصايا التى لا حصرلها فى الأدب السامى. وكلها أنواع لأدب عملى له علاقة مباشرة بتهذيب السلوك الانسانى والتأكيد على قيم وعادات وتقاليد لابد من العمل بها فى الحياة الانسانية. ومن المعروف أن الساميين لم يبرزوا فى مجال الفكر النظرى المجرد كالفكر الفلسفى النظرى، ولكنهم تفوقوا بالتأكيد فى مجال الفلسفة العملية ذات التأثير المباشر على السلوك فى الحياة الانسانية، وقد استخدموا الأسطورة - الى جانب الأنواع الدبية الأخرى كالمثل - كوسيلة لتوصيل المبادئ الدينية الأخرى ولم يعرفوا نظرية الفن للفن فكان ادبهم موجها — على اختلاف اشكاله — الى خدمة مجتمعاتهم وتنظيم السلوك وتهذيبه ووضع أسس للعلاقات الإنسانية.

وتنطبق هذه الصفة الأخلاقية العملية على وضع الأدب العربى القديم شعرا ونثرا فالدارس لأغراض الشعر العربى القديم يخرج منها بأكبر حشد ممكن للقيم والأخلاقيات العربية وللمبادئ المتحكمة فى السلوك العربى القديم. فأغراض المدح والهجاء والرثاء والغزل وغيرها... كلها تدور حول إبراز القيم الحضارية فى السلوك العربى كالشجاعة والفروسية وما يرتبط بهما من قيم والمروءة بما تشتمل عليه من مبادئ تخصها هذا فضلا عن قيم الكرم وحماية الجار والغريب والضعيف والدفاع عن الشرف والعرض وتكريم المرأة وحمايتها الى غير ذلك. وقد دار غرض المدح حول ابراز القيم الايجابية فى شخص الممدوح كما دار الهجاء حول ابراز القيم السلبية فى المهجو. كما أن الغزل اهتم باظهار المحاسن المعنوية للمرأة العربية وصفاتها الجمالية والقيم التى تتحلى بها. وهكذا بالنسبة لمعظم أغراض الشعر العربى القديم. فالرثاء مثلا رغم اختلاف مناسبته عن بقية الأغراض الشعرية إلا أنه يعد مناسبة لإظهار مكارم المرثو، وابراز القيم التى تحلى بها فى حياته وبشكل عام يعطى الأدب العربى القديم فلسفة أخلاقية عملية يحميها المجتمع، ويعمل على احترامها وتنفيذها من خلال سلطة القبيلة العربية كرقيب أخلاقى على سلوك أفرادها وكذلك من خلال الضمير الجماعى للقبيلة.

٤ـ لغة وأسلوب الأدب العربى القديم:

إن جانبا هاما من جوانب قضية فهم الأدب العربى القديم يتصل اتصالا مباشرا باللغة. فهناك مواضع فى هذا الأدب استعصت على الفهم والتفسير لأنها اشتملت على ألفاظ ليست عربية واضطر شرّاح الأدب العربى القديم الى تفسيرها إما فى إطار المعجم العربى أو استنادا الى معرفة ضيقة باللغات السامية فأتت شروحهم ناقصة ولا تعطى الدلالات المباشرة لهذه الألفاظ السامية الدخيلة فى العربية. وتتنوع هذه الألفاظ الغريبة فى الشعر العربى الجاهلى بين ألفاظ عربية قديمة كانت مستخدمة وأهملت فسقطت فى الاستخدام اللغوى وربما لم يضمها المعجم العربى. وهناك ألفاظ من المخزون اللغوى السامى المشترك كما أن هناك ألفاظا سامية خالصة دخلت فى الاستخدام الأدبى عند العرب. وهناك ألفاظ عربية

ليس لها مرادف فى المعجم العربى وبقيت لها نظائر سامية تشرحها... كل هذه الأنواع من الألفاظ المستخدمة تظهر أهمية اللغات السامية فى شرح هذه الألفاظ وتحديد معانيها بما يخدم فهم المضمون العام لها فى الاستخدام الأدبى.

وبالاضافة الى هذه الألفاظ الغريبة والدخيلة والمشتركة بين العربية واللغات السامية، نجد أن معرفة اللغات السامية والآداب التابعة لها يساعد كثيرا فى فهم الخصائص الفنية للأدب العربى القديم خاصة فيما يتعلق بالاهتمام بالتفاصيل والجزئيات فى الوصف الأدبى. وسيادة التشبيهات والصور الأدبية والواقعية الحسية والغنائية فى الشعر، والافتقار الى الوحدة الموضوعية. وتوضح المعرفة باللغات السامية وآدابها كثيرا من الموضوعات والمضامين الواردة فى الشعر العربى القديم خاصة شعر "أمية بن أبى الصلت" و"عدى بن زيد" و"النابغة الذبياني". كما أن المعرفة بتراث أنبياء بنى اسرائيل وبالكتب المقدسة عند اليهود والمسيحيين وكذلك قصص الشرق الأدنى القديم... كل هذا يفيد فى شرح العديد من الموضوعات الدينية الواردة فى الأدب العربى القديم. وكل هذا يوضح دور الآداب السامية فى كشف غموض بعض الموضوعات والصور الأدبية الخاصة بالأدب العربى القديم كما يوضح دور اللغات السامية فى تفسير وفهم العديد من الألفاظ الغريبة والواردة فى هذا الأدب. فالتراث السامى المشترك له بلاشك دوره الكبير فى فهم بعض القضايا اللغوية والأدبية التى ليس لها تعليل أو تفسير إذا ما نظر اليها داخل حدود اللغة العربية والأدب العربى القديم. واستنادا الى هذه الحقيقة العلمية نؤكد على الأهمية القصوى للاتجاه المقارن فى فهم القضايا اللغوية والأدبية العربية، وندعو الى ضرورة الاهتمام بعلم نحو اللغات السامية المقارن وبدرس اللغة العربية فى ضوء اللغات السامية. كما ننتهز هذه الفرصة أيضا لندعو الى ضرورة تطوير الآداب السامية المقارنة علم ودرس، الأدب العربى القديم فى ضوء الآاب السامية القديمة لما فى ذلك من فائدة علمية كبيرة فى فهم الأدب العربى القديم.

الباب الثاني

الشعوب العربية (السامية) القديمة

[redacted]

مقدمة

العرب والشعوب العربية السامية

أولا: علاقة العرب بالشعوب السامية

كان العالم السامى القديم عالماً مجهولاً إلى عهد قريب لانعرف عنه إلا القليل من المعلومات التى وردت متناثرة فى كتابات الإغريق القدماء، وفىبعض المصادر المصرية القديمة، بالإضافة إلى ماورد فى بعض الكتابات المقدسة، إلى جانب بعض الأخبار التى وردت فى كتابات علماء المسلمين ومؤرخيهم فى العصر الإسلامى الأول. وربما يرجع السبب فى ندرة المعلومات الخاصة بعالم الساميين القدماء إلى أنه مع ظهور الديانات التوحيدية فى منطقة الشرق الأدنى القديم، حاولت هذه الديانات توطيد دعائم فكرة التوحيد، فوجهت نقدها المتواصل ضد وثنية شعوب الشرق الأدنى القديم، واعتقادهم فى تعدد الآلهة.وقد ظهر هذا الإتجاه النقدى للحياة السامية القديمة بصورة واضحة فى الكتابات المقدسة فى الديانة اليهودية نظراً لقرب عهدها بعالم السّاميين ودياناتهم. وهكذا بدأ أنبياء بنى إسرائيل هجومهم المستمر على ديانات الشعوب المحيطة بهم حاضين الشعب الإسرائيلى على تخليص ديانتهم من العناصر الوثنية التى دخلتها من ديانات المنطقة. وجاءت الديانة المسيحية لتواصل هذا الهجوم، وقد أكد الإسلام هذا الاتجاه فى هجومه على الوثنية العربية، وبدعوته إلى التوحيد الخالص. وكان من نتائج هذه الدعوة الجادة إلى التوحيد أن اضمحل بالتدريج الاهتمام بعالم قدماء الساميين، فانقطعت أخبارهم تماماً وأصبح الحديث عنهم يدخل فى مجال الأسطورة والخرافة. ويبعد عن المقاييس التاريخية بأصولها العلمية المعروفة.

ومع بداية القرن العشرين بدأ التحول الجذرى فى مجال المعرفة بتاريخ الشعوب العربية السامية وحضارتها. وقد اعتمد هذا التحول على جهود علماء الآثار الذين أدت حفرياتهم فى منطقة الشرق الأدنى الى إحداث ثورة فى مجال دراسات الشرق الأدنى القديم. ويعتبر عام ١٩٢٨م البداية الطبيعية لهذا التغير حيث توالت، منذ هذا العام، الاكتشافات الأثرية الهامة فى المنطقة ومن أهمها:

(١) اكتشاف مدينة أوجاريت الواقعة شمال سوريا، وهى مدينة قديمة ازدهرت على مدى أربعة آلاف عام، وكانت مركزاً قديماً للتبادل الحضارى بين منطقة الشرق الأدنى وجزر البحر المتوسط. وقد تم العثور على المئات من النصوص الجديدة فى لغتها وفى خطها الكتابى، والتى أمدتنا بملعومات وفيرة عن حضارة ومعتقدات الشعوب السامية.

(٢) اكتشاف مدينة مارى الواقعة على نهر الفرات والتى كانت مراكزاًحضاريا امتدت آثاره الحضارية إلى شمال منطقة ما بين النهرين كما أخضعتها لسيادتها السياسية. وقد عثر فى هذه المنطقة على أكثر من عشرين ألف وثيقة أدى اكتشافها إلى ضرورة إعادة النظر فى تاريخ الساميين.

(٣) اكتشاف وثائق البحر الميت التى عثر عليها فى أحد الكهوف بالقرب من البحر الميت. وقد عثر فى هذا الكهف والمناطق المجاورة على كثير من اللفائف التى تعتبر أقدم بعدة قرون من أقدم المخطوطات العبرية المعروفة حتى الآن.

ومن بين هذه اللفائف بعض نصوص من الكتاب المقدس التى أثرت كثيرا فى حركة دراسة ونقد الكتاب المقدس كما أضافت معلومات كثيرة عن المعتقدات والطقوس الإسرائيلية قبل العصر المسيحى مباشرة. وبالإضافة إلى هذه الاكتشافات الهامة، كانت هناك النتائج التى وصلت إليها البعثات الأثرية المختلفة التى بدأت حفرياتها فى مناطق عديدة من الشرق الأدنى والتى أمدت المؤرخين بمادة جديدة

تعالج التاريخ السياسى لامبراطوريات الشرق القديم. وتحتم إعادة النظر فى الحدود الجغرافية والتاريخية للمنطقة، وإعادة تقييم الشرق الأدنى القديم من جميع النواحى على ضوء المعلومات الجديدة، والتوفيق بينها وبين نتائج الحفريات فى المناطق المحيطة بالشرق الأدنى كمصر وفارس والأناضول.

ومن المشاكل الأولى التى ترتبت على نتائج هذه الاكتشافات الأثرية مشكلة الحدود الجغرافية لمنطقة الشرق الأدنى القديم التى عاش فيها الساميون وكذلك مشكلة الحدود التاريخية لحضارات هذه المنطقة ونتيجة لهذا ظهر مصطلح"الشرق الأدنى القديم" لأول مرة وشاع استخدامه بين علماء الدراسات السامية للدلالة على المنطقة التى جمعت الشعوب العربية السامية القديمة بين تخومها. وقد كان مصطلح" الشرق" شائعاً قبل ذلك دون أى تحديد لحدود ومعالم هذا الشرق الذى ضم كل المنطقة الواقعة شرقى البحر المتوسط حتى الصين ولاتزال هناك بقايا لهذا الاستخدام فى حديثنا الآن عن الشرق والغرب عند المقابلة بين الفكر الشرقى والفكر الغربى، أو الحضارة الغربية والحضارة الشرقية، وكذلك فى المقابلة بين الشرق والغرب سياسياً أو اقتصاديا.

وقد دعا بعض العلماء لاستخدام مصطلح "شرقى البحر المتوسط" لتعريف شعوب المنطقة العربية السّامية نظرا لإنجذاب معظم أقاليم هذه المنطقة تجاه حوض البحر الأبيض المتوسط الذى يمثل مركز الجاذبية بالنسبة لهذه الشعوب التى أقامت على شواطئه مراكز حضارية، ودخلت فى علاقات حضارية مع بقية الشعوب المطلة على هذا البحر. وأصبح مصطلح شرقى البحر المتوسط يستخدم للفصل بين حضارات شعوب هذه المنطقة وبين حضارات الهند والصين والتى انجذبت حضاريا إلى مراكز جاذبية مختلفة بعيدة عن حوض البحر الأبيض المتوسط، وتطورت تطوراً مستقلاً. ولهذا كان أثرها على الحضارات الكلاسيكية ضئيلا إذا ما قارناه بالأثر الذى تركته حضارات منطقة الشرق الأدنى القديم على الحضارتين الإغرقية والرومانية.

هذا وقد رفض كثير من العلماء استخدام مصطلح " شرقى البحر المتوسط" للأسباب التالية: ١) عدم شمولية هذا التحديد فهو لايشمل كل الشعوب العربية السامية إذ من الصعب وضع جنوب شبه الجزيرة العربية داخل هذا التحديد وذلك لبعد هذه المنطقة عن حوض البحر المتوسط. فقد وقفت الصحراء العربية حاجزاً دون انضمام جنوب شبه الجزيرة إلى مجموعة الشعوب المكونة لحضارات البحر المتوسط، هذا على الرغم من اتصالها التاريخى ببعض أقاليم المنطقة. فهى من ناحية امتداد طبيعى للجزيرة العربية جغرافيا، كما أن لهجاتها ترتبط لغويا باللهجات العربية الشمالية، وقد امتد أثرها السامى إلى القارة الإفريقية، فانتشر الساميون على الساحل الإفريقى المواجه لليمن، وأنشأوا مراكز تجارية وحضارية، وتركو أثرا على لغات بعض المناطق الإفريقية وبخاصة اللغة الحبشية القديمة (الجعز)، وهى من أكثر اللغات العربية السامية القديمة أصالة. ونظرا لصعوبة ضم الجزيرة العربية عامة إلى منطقة "شرقى البحر المتوسط" اضطر كثير من العلماء إلى دراسة حضارة جنوب شبه الجزيرة العربية ضمن دراستهم لتاريخ العرب قبل الإسلام. والحق أن جنوب الجزيرة العربية مع بعده عن حوض البحر المتوسط يكون جزءا لايتجزأ من منطقة الشرق العربى القديم، بل هو أحق بالانضمام إلى هذا الجزء من العالم أجزاء أخرى مثل مصر وإيران والأناضول التى يضمها العلماء إلى منطقة الشرق الأدنى. ويرتبط بها تاريخيا وجغرافيا. ولهذا يعتبر اصطلاح" الشرق الأدنى القديم" أنسب التحديدات الجغرافية للشعوب العربية السامية وحضارتها. فشبه الجزيرة العربية هى المكان الذى خرجت منه الهجرات العربية السامية الأولى التى انتشرت فى جميع الاتجاهات واختلطت بشعوب المناطق المجاورة وامتزجت بهم مكونة الشعوب العربية السامية التى تأسست حول الصحراء الوطن السامى الأم. ولهذا فالصحراء العربية هى مركز الجاذبية الحقيقى بالنسبة للشعوب العربية السامية، وليس حوض البحر الأبيض المتوسط كما اعتقد الكثيرون.

ثانيا: الهجرات العربية القديمة وتكوين الشعوب العربية السامية

أثار المستشرقون قضية الوطن السامى الأول أو "مهد السّاميين" ووضعوا فيها العديد من النظريات والآراء التى هدف معظمها إلى الابتعاد عن شبه الجزيرة العربية والتركيز على مواطن أخرى داخل المنطقة العربية السّامية وخارجها. وقد ذهب بعض المستشرقين إلى اعتبار مرتفعات كردستان مهدا للسّاميين استنادا إلى رأى التوراة حول رسوّ سفينة نوح عليه السلام بعد الطوفان فى المرتفعات التى ينبع منها الدجلة والفرات فى شمال العراق. وتؤيد هذا الرأى بعض أساطير السومريين والبابليين وهذه نظرية قائمة على أساس من التخمين والظن ولا تؤيدها أدلة واضحة من التاريخ والآثار. وهناك رأى استشراقى آخر أكثر انتشارا يعتبر بلاد النهرين المهد الأول للسّاميين وقد تبناه إرنست رينان وفرتيز هومل واجناتيوس جويدى. وأساس هذه النظرية - كما فصّلها جويدى – لغوى ترد معظم أسماء النباتات والحيوانات فى اللغات السامية الى أصل بابلى آشورى. وهناك رأى استشراقى آخر يجعل من أفريقيا مهدا للسّاميين. وهو رأى تيودور نولدكه ومن قبله بارتون الذى ربط بين الأصول السامية والحامية على المستوى الدينى والاجتماعى ورد السّامية الى الحاميّة(٣١) .

ويضاف إلى الآراء السابقة الرأى الذى يعتبر شمال سوريا مهدا للسّاميين وقد تبناه الأمريكى كلاى والفرنسى موريه وجورج كونتينو. وهو رأى يستند الى أدلة أسطورية مقارنة وتشابه حضارى قديم.

وقد وضعت كل هذه الآراء لإبعاد الأنظار عن شبه الجزيرة العربية الوطن الحقيقى للساميين الاوائل. فكل المناطق المذكورة آنفا سكنتها فى الأصل شعوب غير سامية (غير عربية) فيما عدا شبه الجزيرة العربية التى ظلت طوال تاريخها المعروف محافظة على استقلاليتها وعزلتها النسبية فلم يختلط سكانها الأصليون الدول والامبراطوريات المجاورة التى ظهرت على فترات متوالية فى منطقة

الشرق الأدنى القديم واكتسحت هذا الشرق واخضعته لسيادتها السياسية والحضارية. ونذكر من هذه الدول على سبيل المثال لا الحصر: الأكديون والبابليون والآشوريون فى بلاد النهرين والعيلاميون والفرس والميديون فى ايران، والحيثيون والحوريون فى بلاد الأناضول، والدول المصرية القديمة التى نافست كل القوى السابقة الذكر فى السيطرة على الشرق القديم.، ومن بين هذه الدول أيضا اليونان والرومان فى القرون السابقة على الميلاد مباشرة، وشعوب البحر التى غزت الساحل السورى والمصرى قادمة من جزر البحر الأبيض المتوسط، ومن بينها أيضا الحبشة الدولة الافريقية القوية التى تمكنت من غزو اليمن فى جنوب شبه الجزيرة العربية وهددت مكة المكرمة عام ٥٧٠ ق.م فى الفترة السابقة على ظهور الإسلام مباشرة.

وفى نفس الوقت التى احتفظت فيه شبه الجزيرة العربية باستقلالها السياسى والحضارى لصعوبة وصول الجيوش الغازية إليها بسبب طبيعتها الجغرافية الوعرة مابين جبال وصحارى [٣٢] تمكنت شبه الجزيرة العربية وبوسائل سلمية خالصة من مد نفوذها السكانى والحضارى إلى خارج حدودها. فقد أدى الجفاف المسيطر على حياة شبه الجزيرة العربية ومانتج عنه من قحط وقفر إلى إحداث تغير جذرى فى البنية السكانية لأقاليم الشرق الأدنى القديم أدى إلى تحول بعض هذه الشعوب إلى شعوب عربية سامية. فالهجرات السامية العربية إلى بلاد النهرين خلال الألف الرابع قبل الميلاد أدت إلى التغلب التدريجى على السومريين السكان الأصلين لبلاد النهرين بعد فترة من الازدواجية الثقافية ظهرت فى ثقافة ولغات بلاد النهرين واستمرت حتى قيام الدولة الأكدية وهى أول دولة سامية عربية تحكم فى بلاد النهرين من عاصمتها أكّاد التى أسسها سرجون الأول مؤسس الدولة الأكدية وأول ملك سامى(عربى) لبلاد النهرين (٢٣٧١-٢٣١٦ ق.م). وتوالت بعد ذلك الدول السامية العربية، ومن أهمها الدولة البابلية والدولة الآشورية والدولة الكلدانية والتى جعلت من تاريخ بلاد النهرين تاريخا ساميا عربيا ومن حضارته حضارة سامية عربية. [٣٣]

وفى أقصى الغرب من الشرق الأدنى القديم حيث الساحل السورى تظهر مجموعة من الشعوب تسمى بالشعوب الكنعانية تسكن سوريا ولبنان وفلسطين والأردن وتجاورها من الداخل مجموعة شعوب عرفت بالآراميين. وقد تكَّون الكنعانيون على أثر هجرة كبرى إلى ساحل البحر الأبيض المتوسط حوالى أوائل الألف الثالث قبل الميلاد متجهين الى شمال الحجاز ومنه الى اقليم النقب، ومنه الى الساحل حيث نشطوا فى التجارة، وأقاموا حضارة بحرية، وأنشأوا مدنا ساحلية حصينة منها صور وصيدا وجبيل وأرواد ورأس شمرة (٣٤). وقد كونت هذه الهجرة المعروفة بالكنعانية عددا من الشعوب التى سكنت على الساحل الغربى للبحر الأبيض المتوسط من أهمهم: الكنعانيون والفينيقيون والفلسطينيون والمؤابيون والعبريون.

ويعتقد أن العبريين قبل وصولهم الى أرض كنعان (فلسطين) كانوا مجموعة من العشائر السّامية البدوية المنتقلة حول المدن العراقية الكبرى مثل أور فى جنوب العراق، ومارى فى وسطه، وحران فى شماله. ويبدو أن مدينة حران - وهى تقع فى ملتقى حدود العراق وسوريا - كانت منطلق الخطوة الثانية لرحلة هؤلاء البدو من بلاد أكاد إلى بلاد آمورو غربا. فهم هنا يعبرون نهر الفرات ويسمون على أثر هذه الرحلة بالعبريين (٣٥) فالمنطقة التى سكنها العبريون قبل قدومهم الى فلسطين هى المنطقة المحصورة بين الضفة الغربية للفرات والأقاليم المتاخمة لسوريا والتى تسمى بادية الشام. والتسمية عبرى تنطبق على من يهاجر من العراق فيعبر نهر الفرات الى الشام (٣٦) لهذا السبب تطلق التوراة على إبراهيم عليه السلام اسم أبرام العبرانى نسبة إلى عبوره النهر وهجرته الى أرض كنعان.

ويعتقد أن هذه الرحلة قد تمت فى بداية الألف الثانى قبل الميلاد وبهذا الشكل تكون الأصول العربية للعبريين قد مرت بمرحلتين من الهجرة الأولى من شبه الجزيرة العربية إلى جنوب بلاد النهرين (أور) ومنها إلى فلسطين عبر النهر فى بداية الألف الثانى قبل الميلاد. وقد احتكت هذه الجماعة فى أطراف بادية الشام

بالآراميين الذين دخل معهم العبريون فى علاقات مصاهرة واحتكاك ثقافى ودينى وفى فلسطين عاش العبريون الى جانب السكان الاصليين وهم خليط من الكنعانيين والفلسطينيين والأموريين والحيثيين والحوريين والأدوميين واليبوسيين وغيرهم.

أما الآراميون فقد عاشوا أصلا فىالصحراء السورية العربية وهى امتداد طبيعى لشبه الجزيرة العربية. وقد سيطروا على المحطات التجارية فى مناطق شمال العراق وأقاموا حكما ووجودا عسكريا ودخلوا فى معارك مع بعض ملوك آشور وكونوا إمارات وممالك صغيرة فى بيت أدينى وفى نصيبين وخريزانا وجدارا فى القرن الحادى عشر قبل الميلاد. كما كونوا فى القرن التاسع قبل الميلاد مجموعة إمارات فى جنوب العراق وفى السهول السورية كونوا إمارات فى أرباد وحلب وزنجرلى وحماة ودمشق وصوبة وبيت ركوب وتدمر [٣٧] ودخلت هذه الإمارات الأخيرة فى معارك عسكرية مع العبريين زمن شاؤول (١٠٤٤ـ١٠٢٩) وداود عليه السلام (١٠٢٩ـ٩٧٤ق.م) وكذلك زمن سليمان عليه السلام. وقد كانت دمشق إمارة آرامية مستقلة زمن سليمان عليه السلام ويدعى أميرها فى كتاب العهد القديم ملك دمشق. ومن أشهر ملوكها برحدد الثانى الذى هاجم الإسرائيليين فى عصر آحاب ملك اسرائيل (٨٧٥ ـ٨٥٣ق.م) ودخل فى تحالف سياسى مع الاسرائيليين ضد الغزو الآشورى فى عهد شلما نصر الثالث (٨٠٩ ـ ٨٣٤ق.م) وقد سقطت هذه المملكة الآرامية السورية فى يد الآشوريين عام (٧٣٢ق.م) [٣٨] أما الآراميون فى جنوب العراق فقد عرفوا باسم الكلدانيين فقد خضعوا للحكم البابلى بعد تأسيس دولة بابل الجديدة التى أقامها نبوبلاتسر عام ٦١٢ق.م [٣٩] وبدأ الآراميون يختفون من الوجود السياسى فى الوقت الذى استمر فيه تأثيرها الثقافى فقد انتشرت لغتهم الآرامية منذ أواخر القرن التاسع ق.م فى المنطقة الواقعة بين الهند شرقا الى البحر الأبيض المتوسط غربا وتصبح لغة الإدارة والتجارة فى عصر الفرس الإخمينيين. كما كانت لغة الحديث والكتابة فى فلسطين زمن ظهور

المسيح عليه السلام وأثرت فى لغة العهد القديم واستخدمها اليهود فى الحديث وفى الشروح والتفاسير الدينية كما احتفظت بمكانتها الى جانب اليونانية بعد الغزو الإسكندرى. ونظرا لانتشارها الواسع انقسمت الآرامية إلى عدة لهجات منها الآرامية القديمة وتحتوى على آرمية النقوش والآرمية الدولية (الفارسية)، وآرامية الكتاب المقدس، والآرامية اليهودية، والآرامية الفلسطينية المسيحية، والآرامية النبطية، والآرامية التدمرية، وآرامية التلمود البابلى، وآرامية الصابئة (المندعية)، واللغة السريانية. وقد أخذت العربية عن الآرامية الكثير من ألا ظ الحضارة خاصة فى مجال الزراعة والتجارة والإدارة والصناعة. وكانت وسيلا لدخول العديد من الألفاظ اليونانية واللاتينية فى العربية خاصة فى مجال علوم الطب والصيدلة والفلك وغيرها. ومن موجات الهجرة العربية تلك التى اتجهت من جنوب شبه الجزيرة العربية الى الساحل الشرقى لأفريقيا ومنه الى قلب القارة الافريقية. وكان لهذه الهجرات تاثيرها فى سكان ولغات العديد من المناطق الافريقية مثل الحبشة ومصر وشمال افريقيا والنوبة الأمر الذى أدى الى القول بوجود أسرة لغوية تجمع بين الصفات العربية السامية والحاميّة.

ثالثا: اللغة العربية ونشأة اللغات العربية (السامية) القديمة

مثلما طوّر المستشرقون عدة آراء خاصة بالوطن السّامى الأول كذلك تم تطوير عدة آراء مؤتبطة بقضية الوطن السّامى الأول ووضعت لنفس الهدف ألا وهو البحث عن لغة أم للساميين بعيدا عن شبه الجزيرة العربية ولغتها العربية. وقد دارت أنظار المستشرقين حول لغتين من لغات الشرق الأدنى القديم الأولى لقدمها وشمولها على ظواهر لغوية قديمة ومهمة مثل ظاهرة الإعراب وغيرها وهذه هى اللغة الأكادية لغة الشعب السّامى الأول فى بلاد النهرين والمكوّنة لفرع مستقل داخل مجموعة اللغات السامية يعرف بالفرع الأكادى ويضم اللغة الأكادية القديمة التى تتشعب فى تاريخها الى البابلية القديمة والوسيطة والجديدة والحديثة والمتأخرة

واللغة الآشورية القديمة والوسيطة والجديدة والحديثة [٤٠] ويعود تاريخ تدوين الأكدية الى حالى ٢٥٠٠ق.م. وانتهت مع سقوط الدولة الآشورية فى القرن السابع ق.م واعتبرت الظواهر المشتركة بين العربية والأكادية موروثة عن اللغة العربية السامية الأولى. ولكن تعتبر العربية أكثر اللغات السامية احتفاظا بالظواهر اللغوية فى المجالات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية. وهى فى هذا تتفوق على الأكدية التى اختفت منها العديد من الظواهر اللغوية مثل اختفاء بعض أصوات الحلق أوفقدان التمييز بينها واعتبار أصوات اللغة العربية امتدادا مباشرا للأصوات فى اللغة العربية السامية الأم كما تصورها بعض المستشرقين.

اما اللغة السّامية الثانية التى اعتبرها بعض المستشرقين ممثلة للغة السامية الأم فهى اللغة العبرية. وهو رأى تبناه بالذات بعض المستشرقين اليهود الذين ينظرون الى اللغة العبرية على أنها لغة مقدسة وأحاطوها بكثير من الأساطير العرقية منها أسطورة القدم[٤١] رغم اتفاق معظم علماء اللغات السامية على حداثة العبرية بالنسبة للعديد من اللغات السّامية خاصة العربية والأكدية. وتعرضها فى نفس الوقت لأشكال من التغيير والتأثر باللغات الأخرى بسبب ما تعرض له بنو اسرائيل من ألوان السبى والشتات فى تاريخهم القديم.

وتتوفر فى اللغة العربية مجموعة من الأدلة والخصائص التى تجعل منها الممثلة الأولى للغة العربية السّامية الأم وأقرب اللغات السّامية القديمة إليها. ومن أهم هذه الأدلة والخصائص مايلي:

١- أن اللغة العربية لم تسبقها لغات أخرى فى شبه الجزيرة العربية، فهى لغة شبه الجزيرة الأولى والأصلية وبدون تغيير منذ أن نشأت وحتى وقتنا الحالى. وهذه الاستمرارية فى التاريخ تعنى سيادة اللغة العربية على منطقتها الأصلية بدون منافسة أو مزاحمة لغات أخرى. بل كانت شبه الجزيرة العربية منطقة انطلاق اللغة العربية وانتشارها خارج حدودها حيث أدت الهجرات المستمرة الى مناطق

الوديان المحيطة الى اتساع دائرة انتشار العربية وتغلغلها فى مناطق بلاد النهرين والمنطقة السورية ووادى النيل والساحل الشرقى لإفريقيا. وتوغلها فى قلب القارة الإفريقية قبل ظهور الإسلام. هذا الوضع لم يتوفر للأكادية التى سبقتها اللغة السومرية فى بلاد النهرين وأثرت فيها لفترة طويلة من الزمن (٤٢) ثم تعرضت نفسها للزوال منذ القرن السابع قبل الميلاد. وكذلك الحال بالنسبة للغة العبرية التى سبقتها فى فلسطين عدة لغات من أهمها الكنعانية والفينيقية، وتأثرت بالأوضاع السياسية لبنى اسرائيل فتعرضت للشتات وتأثيراته إلى أن انتهت فى الاستخدام وحلت مكانها الآرامية فى القرون السابقة على ظهور المسيحية. وقد خضعت اللغة العبرية لتأثيرات جذرية من عدة لغات قديمة مثل الآرامية والكنعانية والعربية والأكادية، كما أثرت فيها لغات الشتات خاصة فى أوروبا. ويظهر هذا فى اللغة العبرية الحديثة حيث خضعت اللغة لمؤثرات كبيرة من أسرة اللغات الهندوأوروبية. واللغة العربية لم تمر بفترات انقطاع فى تاريخها كما حدث للعبرية. فقد ظل العرب فى شبه الجزيرة بدون انقطاع مستخدمين نفس اللغة، وفى هجراتهم تفاعلت لغتهم مع لغات أخرى فى الشرق الأدنى القديم، ونتج عن هذا التفاعل سيادة اللغة العربية وتولدت اللغات العربية السامية الأخرى. ومع ظهور الإسلام انتهت اللغات السامية القديمة وحلت اللغة العربية مكانها كلغة للحديث والكتابة فى كل الشرق الأدنى القديم.

٢- أن العرب لم يعرفوا فى تاريخهم اللغوى قديما وحديثا ما يعرف بالازدواجية اللغوية التى مرت بها بلاد النهرين قديما حيث عاشت الأكادية السامية الى جانب السومرية الهندوأوروبية لعدد من القرون قبل أن تتمكن الأكادية من الانتصار على السومرية وكذلك عاشت اللغة العبرية طوال تاريخها فى حالة ازدواجية لغوية تضم اللغة العبرية ولغة أخرى هى لغة البلد الذى تعيش فيه إحدى الجماعات اليهودية بعد شتاتها.

وتختلف اللغة الثانية باختلاف الموطن الذى عاش فيه اليهود. وداخل فلسطين ذاتها عرفت المنطقة عدة لغات عاشت متنافسة الى جنب بعضها البعض مثل الكنعانية والفينيقية والمؤابية فضلا عن اللهجات الكثيرة التى زخرت بها منطقة فلسطين فى الداخل وعلى حدودها مثل اللهجات الآرامية والعربية.

٣- أن العرب داخل شبه الجزيرة العربية لم يشترك معهم أحد فى الحياة داخلها، ولم يزاحمهم أحد فيها فظلت اللغة العربية لغة واحدة لشبه الجزيرة وبعيدة عن المؤثرات الأجنبية. وكلما توغلنا فى قلب شبه الجزيرة كلها ازدادت اللغة العربية نقاوة وأصالة. وقد ظلت لغة البادية فى معزل عن المؤثرات الحضرية الواقعة فى مناطق الحضر داخل شبه الجزيرة العربية والمناطق الساحلية التى كان العرب فيها على اتصال بالشعوب المحيطة وبالحركة التجارية الدولية. وقد صنَّف علماء اللغة القبائل العربية حسب نقاوة لغتها، واعتبروا بعضها مقياسا للفصحى، وحصروا عملية جمع اللغة داخل نطاقها. ولم يجمعوا عن القبائل التى اختلطت بأمم غير عربية أو وقعت على حدود شبه الجزيرة واتصلت بغيرها من الشعوب.

٤- احتفاظ اللغة العربية بعدد من الخصائص والظواهر اللغوية القديمة والتى لا توجد فى اللغات السامية الأخرى وذلك على المستويات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية. ومن بينها اشتمال الأبجدية العربية لحروف الحلق والاطباق فى أكمل صورة لها بين كل اللغات السامية الأخرى، التى إما فقدت بعض هذه الأصوات فى تاريخها، أو أنها لا توجد فيها أصلا. كما احتفظت اللغة العربية بظاهرة الاعراب فى صورة كاملة غير موجودة فى بقية اللغات السامية التى لم تعرف هذه الظاهرة، وضياعها فى بعض اللغات التى عرفتها مثل الاكادية والحبشية. ويعتبر نحو اللغة العربية من أكمل صور النحو السامى وأكثرها تفصيلا. كما أن الثروة اللغوية الضخمة التى تمتلكها العربية واحتوائها على معظم الألفاظ السامية المشتركة ترجح كون العربية مرتبطة مباشرة باللغة السامية الأم وتمثلها أقوى تمثيل.

ومن خلال الدراسة اللغوية المقارنة لأسرة اللغات السامية تم تحديد خصائص هذه الأسرة وعلاقاتها اللغوية بغيرها من الأسر اللغوية. وقد كان للغة العربية الفضل الكبير فى تحديد هذه الخصائص وحل الكثير من المشاكل اللغوية التى واجهت علماء اللغة على المستوى المقارن.وأصبحت اللغة العربية هى حجر الأساس فى الدارسة اللغوية المقارنة داخل المجموعة السامية[٤٤] ومن أهم الخصائص التى توصل اليها المستشرقون فيما يخص اللغة العربية واللغات السامية ومن خلال مقارنتها ومقابلتها بالأسر اللغوية الأخري.

أ - احتوء اللغات العربية السامية على حروف الحلق خاصة الحاء والعين الموجودة فى صورتها الصوتية السليمة فى اللغة العربية والعبرية والآرامية والحبشية، وتختفى فى البابلية والآشورية بتأثير من اللغة السومرية السابقة على اللغات السامية فى بلاد ما بين النهرين والتى لم تعرف حروف الحلق. ويؤكد المستشرقون المتخصصون فى اللغات السامية على أن العربية هى اللغة الوحيدة التى تمثل اللغة السامية الأم خاصة فى نطق الهمزة والعين والغين والخاء والهاء وأنها لا تزال تحتفظ بها فى الوقت الذى اختفت فيه بعض هذه الحروف فى بعض اللغات السامية الأخرى [٤٥] وحروف الحلق موروثة عن اللغة السامية الأم ولا تظهر فى صورتها السليمة إلا فى اللغة العربية التى تشتمل على كل حروف الحلق فى الوقت الذى توجد فيه أصوات حلق أقل فى اللغات السامية الأخرى مثل العبرية التى استخدمت صوتا واحدا هو الحاء للدلالة على صوتين فى العبرية هما الحاء والخاء واحتفظت الاكادية بالهمزة والخاء فقط من بين حروف الحلق[٤٦].

ب – احتواء العربية على حروف التفخيم والاطباق وهى الطاء والصاد والقاف والظاء والضاد وشيوعها فى اللغات السامية دليل على وجودها فى اللغة السامية الأم. وحرف الضاد يخص اللغة العربية وحدها.

وكذلك حرف الظاء الذى عبرت عنه بعض اللغات السامية الأخرى بحرف الصاد أو الطاء (٤٧) وهكذا تقل حروف التفخيم والإطباق فى اللغات السامية الأخرى وتكتمل فى العربية فالصاد والقاف والطاء موجودة فى كل اللغات السامية أما الظاء والضاد فقد عبرت عنهما العربية فى صوتين مختلفين متميزين بينما استخدمت العبرية الصاد للتعبير عن الضاد والظاء والصاد واستخدمت الأكادية الصاد لتقابل الصاد والظاء والضاد فى العربية (٤٨).

جـ - احتواء العربية واللغات السامية على الحروف بين السنانية وهى الثاء والذال وقد احتفظت بهما العربية وتعرضتا للضياع فى بعض اللغات السامية الأخرى. فقد استخدمت الزاى كبديل للذال فى البابلية والآشورية والعبرية والحبشية. واستخدمت الدال كبديل للذال فى الآرامية والسريانية. أما حرف الثاء فقد ورد فى بعض اللغات السامية شيناً أو سيناً أو تاء. ولم تستخدم الثاء الا فى الفينيقية بعد العربية (٤٩).

وتتميز اللغة العربية على بقية اللغات السامية باحتوائها على المخارج الأصلية للحروف التى تعتبر أساسية فى المقارنة اللغوية ومن هنا تأتى أهميتها الكبيرة عند علماء اللغة من المستشرقين فهى تشتمل على ثمانية وعشرين صوتا، بينما تشتمل اللغات السامية الأخرى على أصوات أقل من هذا العدد.

د- تتميز العربية واللغات السامية ببعض الخصائص الصرفية مثل الاعتماد على الحروف الساكنة، واستخدام الحركات لتنويع المشتقات من المادة الواحدة وهى المادة الثلاثية المجردة. ويرتبط المعنى بمجموع الحروف الصامته التى تضاف اليها حروف مزيدة كسوابق أو مقحمات أو لواحق لتكوين الصيغ المختلفة داخل الإطار الدلالى للصوامت (٥٠).

هـ - تشترك اللغات العربية السامية فى بعض الخصائص النحوية حيث يسود نظام لبناء الجملة تحدد على أساسه وظيفة كل كلمة داخل الجملة وتنقسم الأسماء من حيث الجنس النحوى إلى مذكر ومؤنث ومن حيث العدد الى مفرد ومثنى وجمع، ومن حيث الإعراب الى الرفع والنصب والجر. ومثل هذه المقاييس ليست موجودة فى غير اللغات السامية(٥١). ويتفق علماء اللغات السامية والتى تستخدم العدد "اثنان" الذى يسبق الاسم للدلالة على المثنى. كما أن ظاهرة الاعراب تختفى فى معظم اللغات السامية وتوجد لها بقايا فى بعضها الآخر مثل الحبشية بينما لا تأتى فى صورتها الكاملة سوى فى العربية. ويأتى الفعل فى اللغات السامية فى عدة صيغ هى المضارع والماضى والأمر، وتدل الصيغة الأولى على استمرار الحدث وعدم تمامه بينما تدل الصيغة الثانية على تمام وقوع الحدث (٥٢) وأحيانا يحدد الأسلوب والسياق وبعض الأدوات الاضافية الزمن المعبر عنه بالفعل المضارع أو الماضى. ومن مميزات اللغات السامية وجود الجملة الاسمية المكونة من مبتدأ وخبر بدون رابطة لفظية بينهما، وأيضا ظاهرة اشتقاق الأسماء من الأفعال وهناك اتفاق عام على أن اللغة العربية الفصحى قد احتفظت بأكبر عدد من الظاهرات اللغوية القديمة وأنها أقرب اللغات السامية الى اللغة السامية الأم(٥٣).

و- اشتراك اللغات السامية فى حصيلة مشتركة من الألفاظ الأساسية التى ترجع الى أصل اشتقاقى واحد. والتى تضم كلمات تحمل نفس الدلالات فى مجالات مختلفة مثل الألفاظ الدالة على العلاقات الأساسية داخل الأسرة والألفاظ الخاصة بجسم الانسان وتسمية الحيوان والنبات والأعداد وغير ذلك وهناك أفعال كثيرة مشتركة ويطلق على هذه الألفاظ الاسمية والفعلية "السامى المشترك" أى الألفاظ التى تعود الى اصل اشتقاقى واحد فى اللغات السامية.

والنتيجة الاساسية التى انتهت اليها دراسات المستشرقين على المستوى اللغوى المقارن تختص باعطاء وضع متميز للغة العربية فى الدراسات اللغوية السامية المقارنة فاللغة العربية تمثل القاعدة الأساسية والمحور الأساسى لهذه الدراسات حيث احتفظت العربية بأكبر عدد ممكن من الظاهرات اللغوية التى اختفت من اللغات السامية الأخرى. كما أنها عبّرت دائما عن صلة قوية باللغة السامية الأم تجعلها أقرب اللغات السامية اليها. مما أدى بالعديد من المستشرقين الى اعتبار العربية أصلا للغات السامية القديمة واعتبار شبه الجزيرة العربية المهد الأول للساميين (٥٤).

الفصل الأول

العرب فى شبه الجزيرة العربية

أولا: شبه الجزيرة العربية وطن الساميين الأول

أشار علماء الحضارات السامية القديمة الى التقارب الشديد الذى وحد قديما بين الشعوب العربية السامية وميزها فى منطقة الشرق الأدنى القديم. ومن أهم مظاهر هذا التقارب التشابه الشديد فى مجموعة اللغات العربية السامية التى تحدثت بها هذه الشعوب وكذلك التشابه فى النظم الاجتماعية والدينية التى طورتها هذه الشعوب الى جانب وحدة التاريخ والاشتراك فى منطقة جغرافية واحدة وبيئة حضارية متقاربة. وقد اشتركت الشعوب العربية السامية القديمة فى عدد من الخصائص التى ربطت بينها جميعا وأدت بها الى انتاج فكر دينى موحد.

ومن أهم هذه الخصائص:

١- الاشتراك فى منطقة جغرافية واحدة تنوعت داخلها البيئات من بيئة صحراوية بدوية الى زراعية. ولكن هذا التنوع لم يمنع من التحركات والهجرات العربية السامية داخل المنطقة. فلم تكن هناك حدود بين البيئة الصحراوية أو الزراعية. وكثيرا ما هاجرت عناصر من الصحراء الى البيئة الزراعية المجاورة، واختلطت بأهلها وأنتجت عناصر عربية سامية جديدة جمعت بين صفات الصحراء وصفات البيئة الزراعية وزادت من وحدة المنطقة فكان المسرح السامى القديم مسرحا واحدا تبلورت داخله الجياة السامية القديمة.

٢- التحدث بمجموعة من اللغات المتشابهة التى تطورت عن أصول لغوية واحدة وتداخلت فيما بينها الى أن أصبحت أحد عوامل الوحدة العربية السامية القديمة.

٣- تنتمى هذه الشعوب العربية السامية الى سلالة جنسية واحدة تشترك فى صفات جسمانية وعقلية متقاربة أنتجت فكرا دينيا متقاربا ونماذج من الانتاج الأدبى متشابهه.

٤- مرت هذه الشعوب بمراحل تاريخية واحدة فقد كانت التأثيرات والعوامل التاريخية تشمل المنطقة العربية السامية ككل ولم ينفصل التاريخ المستقل لكل شعب من الشعوب العربية السامية عن بقية تاريخ المنطقة ولاشك أن ظهور الامبراطوريات والممالك العربية السامية القديمة ساعد من ناحية على توحيد المنطقة سياسيا وعسكريا، ومن هذه الامبراطوريات الأكدية والبابلية والآشورية والبابلية الحديثة (الكلدانية) ومن الممالك العربية الأنباط والتدمريون والغساسنة والمناذرة والكنديون[١]. وظلت المنطقة وحدة تاريخية حضارية الى زمن الاسكندر الأكبر عندما تعرضت المنطقة لأول غزو من خارج المنطقة العربية السامية يترك أثرا حضاريا أجنبيا عليها. وفى ظل هذه الوحدة التاريخية الحضارية اتفقت أفكار العرب الساميين عن التاريخ والزمان والمكان والانسان.

٥- توج هذه الوحدة التاريخية الحضارية شعور دينى متقارب ساهم فى تطوير فكر دينى متشابه الى حد كبير[٢] فالشعوب العربية السامية القديمة عبدت آلهة متشابهة فى الصفات والوظائف وطورت لنفسها نظاما دينيا تقارب فى طقوسه وأساليب العبادة، والاختلافات التى توجد بين هذه الشعوب إنما تعود الى اختلافات فى بيئاتها وهى اختلافات محلية لا تأثير لها على النظرة الدينية العامة للشعوب العربية السامية. وقد أدت الوحدة التاريخية وظهور الامبراطوريات المتتالية فى المنطقة إلى زيادة احتكاكها الدينى بعضها ببعض وليس من الضرورى أن يسود دين القوة الغالبة إذ كثيرا ما انقلب الانتصار السياسى العسكرى الى هزيمة دينية فتأثر الشعب الغازى بديانة الشعب المهزوم، وقد سهل هذا التوافق الملحوظ بين الآلهه السامية القديمة. وقد ازدادت هذه الوحدة

الدينية مع تبلور فكرة التوحيد وهى فكرة لها جذور راسخة فى التراث السامى فقد عرفت الشعوب السامية نوعا ما من التوحيد سهل تطور الفكرة وانتشارها فى المنطقة العربية السامية ثم انطلاقها لتصبح الفكرة الدينية الرئيسية فى العالم كله بفضل الجهود التى بذلتها المسيحية والإسلام فيما بعد.

أدت هذه الوحدة بين الشعوب السامية الى الاعتقاد فى أنها تعود الى أصل واحد وقد دلت أبحاث علماء الحضارات السامية على أن الجزيرة العربية هى المهد الأول للحضارات السامية. وهى الأصل الذى خرجت منه الشعوب العربية السامية ومنه أيضا تطورت اللغات السامية التى تعتبر حسب هذا الرأى لهجات متفرعة عن اللغة العربية تطورت الى أن حققت لنفسها الاستقلال وأصبح لغات قائمة بذاتها، وإن لم تنفصل كلية عن أصلها الأول. ويؤكد د. أحمد فخرى أنه ليس من المعقول أن يتمكن المهاجرون من فرض أنفسهم على شعوب ذات حضارة مثل السومريين الا أذا كان هؤلاء المهاجرون قد وصلوا الى مرحلة من التقدم تمكن من تحقيق هذه السيطرة (٣). وتكاد تتفق المصادر والاكتشافات انطلقت من الجزيرة العربية الموطن المشترك الى البلاد المكونة للهلال الخصيب. فقد كانت هذه المنطقة منطقه طرد بسبب جفافها وصعوبة الحياة فيها فانجذب سكانها الى المناطق الخصبة المجاورة فى موجات متعاقبة من الهجرة لتحسين أحوالهم الاقتصادية. ويعتبر أرنولد توينبى الجفاف الذى حل بالجزيرة العربية العامل الأساسى فى نشوء الحضارات المهمة فى بلاد الرافدين، فالجفاف استثارة للجماعات البشرية من جانب البيئة الطبيعية الجافة التى تستجيب للتحدى فتتحول الى انتاج القوت أى الزراعة وتدجين الحيوانات ومنها الى الحضارة (٤). وظلت هذه المنطقة مع ذلك منطقة محمية بمعنى أنها كانت أقل أجزاء الشرق الأدنى القديم اتصالا بغيرها وأقلها تأثرا بما يدور حولها

فاستطاعت بهذا المحافظة على مواصفاتها الجنسية واللغوية كما تشهد بذلك اللغة العربية والمواصفات الجنسية لإنسان الصحراء العربية. وتشير أيضا أحوال العرب قبل عصر الإسلام إلى الشكل الذى كان يعيش عليه الإنسان السامى القديم وأسس الصفات التى اتصف بها قديما، والتى أصبحت تراثا مشتركا بين الساميين جميعا فبادية العرب هى منشأ الساميين[٣]. والحقيقة أن أحوال البدو فى الصحراء لم تتغير كثيرا وهذا يساعد فى تصور الأحوال العربية السامية القديمة. وأول مظاهر الحياة السامية القديمة أنها كانت حياة بدوية كاملة فى الأجزاء الداخلية من الصحراء وحياة شبه بدوية بالنسبة للمناطق المتطرفة من الصحراء والقريبة من المناطق الزراعية. وكانت الأسرة هى أساس النظام الاجتماعى حيث يتمتع الأب بالسلطة الرئيسية ويكون الميراث للذكور وهو نظام تسوده ظاهرة تعدد الزوجات وإن حافظ البدوى على الزواج من قبيلته حفظا للجنس ونقاوته. والقبيلة وحدة اجتماعية أكبر من الأسرة فهى اتحاد لمجموعة من الأسر تجمعها صلة القربى والمصلحة المشتركة والحاجة الى الأمان، وحقوق الملكية فى مثل هذا البناء الاجتماعى بدائية للغاية، فأراضى المرعى ملكية مشتركة للقبيلة ولا تعرف الملكية الخاصة الا فى حدود ضيقة جدا وبالنسبة لأشياء محدودة كالسلاح من رمح أو قوس أو سهم. وليس للقبيلة نظام حكومى يمارس السلطة ولكن يتولى الزعامة أحد شيوخ القبيلة وسلطته مؤقتة وهو يقوم بوظيفة القاضى إذا ما أراد المتنازعون.

ثانياً: الوضع الدينى للعرب قبل الاسلام:

ومن الناحية الدينية حفظت لنا الحياة العربية قبل الاسلام بعض المظاهر التى يمكن أن نعتبرها عامة بالنسبة للساميين القدماء منها الإيمان بآلهة محلية طبيعية مستمدة من البيئة. وكانت آلهه القبائل بدون أماكن ثابتة تعبد فيها كالهياكل

مثلا والمذابح بل كانت الآلهة ترحل مع القبائل فى تجوالها وكانت مرتبطة بمن يعبدونها برباط قومى فجمعت فى صفاتها بين الطبيعة والقومية.

ونظرا لظروف الصحراء لم يكن من الممكن إقامة نظام دينى مركب فقد ظلت الأوضاع الدينية بسيطة بساطة الحياة فى الصحراء وظلت الحياة الدينية بعيدة عن التعقيد والصرامة فى طقوسها ومظاهرها الخارجية. وكلما اقتربنا من أطراف الصحراء كلما وجدنا ظروفا دينية أكثر تعقيدا نظرا للاحتكاك بالأشكال الدينية القائمة على الحدود وبالذات مع الديانتين اليهودية والمسيحية(٦). ومن المصادر الهامة التى تناولت ديانة العرب "كتاب الأصنام" الذى وضعه أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي(٧) ويمكن تصور الوضع الدينى للعرب من خلال سرده لأصنام العرب وصفاتها ووظائفها. ويبدو من هذا السرد أن الجزيرة عرفت أول ما عرفت ديانة التوحيد حيث سكن إسماعيل بن ابراهيم(عليمها السلام) مكة "وولد له بها أولاد كثير حتى ملأ مكة"(٨). وضاقت بهم مكة ووقعت بينهم الحروب والعداوات وأخرج بعضهم بعضها. يعطينا ابن الكلبى تفسيرا لظهور عبادة الأوثان بين العرب فيول: "إنه كان لا يظعن من مكة ظاعن الا احتمل معه حجرا من حجارة الحرم، تعظيما للحرم صبابة بمكة. فحيثما حلّوا وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة، تيمنا منهم بها وصبابة بالحرم وحبا له. وهم بعد يعظمون الكعبة ومكة. ويحجون ويعتمرون على إرث إبراهيم وإسماعيل(عليهما السلام)(٩).. يفهم من هذا أن الصيغة الأولى لديانة العرب كانت صيغة توحيدية وفى هذا يتفق ابن الكلبى مع الوصف القرآني. إذن كانت الحجارة مجرد رموز تذكر بالحرم ولم تكن مقصودة لذاتها.

ثم حدث أن نسى العرب دين التوحيد إرث إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام فبدأوا يقدسون الحجارة لذاتها وفاتهم أنها رموز للحرم " ثم سلخ ذلك بهم الى أن عبدوا ما استحبوا ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين ابراهيم واسماعيل غيره. فعبدوا الأوثان وصاروا الى ما كانت عليه الأمم من قبلهم وانتجثوا (استخرجوا)

ماكان يعبد قوم نوح(١٠) . وفيهم على ذلك بقايا من عهد ابراهيم واسماعيل يتنسكون بها: من تعظيم البيت والطواف به، والحج والعمرة، والوقوف على عرفة ومزدلفة وإهداء البُدْن والإهلال بالحج والعمرة - مع إدخالهم فيه ماليس منه".

ومن أمثلة هذا قول نزار إذا ما أهلت : لبيك اللهم لبيك. لبيك لا شريك لك لبيك هو لك تملكه وما ملك(١١). ومن هذا يبدوا أن نزار عرفت التوحيد مع الإشراك أى الاعتراف بإله واحد قوى له السيادة على بقية آلهتهم. وهذا شبيه بالدور الذى يلعبه الإله إيل فى الديانة السامية القديمة لدى الكنعانيين والعبريين، أو الإله أنو عند الآشوريين والبابليين.

ويذكر ابن الكلبى أن عمرو بن ربيعة كان أول من نصب الأوثان وتولى أمر الكعبة بعد أن نازع جرهم وأجلاهم عن الكعبة وتولى حجابة البيت بعدهم. ويروى ابن الكلبى أن عمرو بن ربيعة مرض فقيل له"إن بالبلقاء من الشأم حَمّة إن أتيتها برأت. فأتاها فاستحم بها فبرء. ووجد أهلها يعبدون الأصنام، فقال ما هذه؟ فقالوا نستسقى بها المطر ونستنصر بها على العدو فسألهم أن يعطوه منها ففعلوا. فقدم بها مكة ونصبها حول الكعبة"(١٢) وثمة تفسير آخر يرويه ابن الكلبى عن أبى صالح ابن عباس:"أن إسافا ونائلة(رجل من جرهم يدعى إساف بن يعلى ونائلة بنت زيد من جرهم) وكان يتعشقها فى أرض اليمن فأقبلوا حجاجا، فدخلا الكعبة، فوجد غفلة من الناس وخلوة فى البيت. ففجر بها فى البيت فمُسخا فأصبحوا فوجدوهما مسخين، فأخرجوهما فوضعوهما موضعهما فعبدتهما خزاعة وقريش، ومن حج البيت بعد العرب(١٣). والرواية الأولى يستشف منها ان الأصنام واردة على مكة من الشام. وكان أول من اتخذ تلك الأصنام هُذيل ومن الأصنام التى اتخذوها سُوّاع. وكان لهم فى أرض ينبع بالقرب من المدينة. وسدنته من بين لحيان، بينما اتخذت

كلب الصنم ود بدومة الجندل. واتخذت مَذْحج وأهل جُرَش يغوث وفيه يقول الشاعر:

وسار بنا يغوث الى مراد ! فناجرناهم قبل الصباح

واتخذت خَيْوان يَعُوق، واتخذت حِمير نسرا وعبدوه فى أرض بلخع، وكان لحمير بيت فى صنعاء يقال له ريام يعظمونه ويتقربون عنده بالذبائح وكانت هذه الأصنام التى ورد ذكرها فى القرآن الكريم:"وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن وَدًّا ولا سُوَاعا ولا يَغوث ويَعوق ونسرا".

وتعتبر اللات من أهم آلهة العرب وأكثرها انتشارا وهو صخرة مربعة بيضاء عظّمته جميع العرب وكانت سدانته فى ثقيف. وربما كانت صخرة اللات من الصخور المقدسة التى قدسها العرب قبل الاسلام فيلمسونه ويتبركون بهِ. وقد عبده النبط.

وتعتبر مناة أقدم آلهة العرب وكان صنمها منصوبا على ساحل البحر من ناحية المُشلّل بين المدينة ومكة وكانت العرب جميعا تعظمه وتذبح حوله وكانت الأوس والخزرج ومن ينزل المدينة ومكة وما قارب من المواضع يعظمونه ويذبحون له ويهدون له، وكانوا يحجون إليه فيقفون مع الناس المواقف كلها ولا يحلقون رءوسهم فإذا نفروا أتوه فحلقوا رءوسهم عنده وأقاموا عنده لايرون لحجهم تماما إلا بذلك[١٥]. ويرد ذكر مناة فى القرآن الكريم:"ومناة الثالثة الأخري" وكان الرسول صلى الله عليه وسلم قد أرسل عليا إليها فهدمها وأخذ ماكان لها وقدم به الى النبى، وكان من بينهما سيفان أهداهما ملك غسان الحارث بن أبى شمر[١٦].

وكانت مناة من آلهة النبط أيضا، وتسمى "منوتو" فى نقش رقاش النبطى، وعرفها أيضا أهل تدمر وتسمى عندهم "منوت" ويرد اسمها فى كثير من أسماء الأعلام اللحيانية والثمودية مثل"عبد منت" فى نقش رقاش الثمودي. وفى العربية

عبد مناة وأوس منـاة. ويعطـى فلهـاوزن الكلمـة معنـى "تصيب" ويجعل منـاة إلهـة القدر. ويعتبر بعض الدارسين عبادة مناة دخيلة على العرب وأنها هى نفس مامنـاتو عند البابليين وهى بنت الإله عند العرب كانت بنتـا للإلـه عند البـابليين. وقد مثلت الموت عند العرب والبابليين[١٧]

ومن آلهة العرب أيضا العُزّى، وهـى أحدث مـن الـلات ومنـاة لأن العـرب سمت بهما قبل العزى[١٨]، فهناك زيد مناة بن تميم وعبد مناف بن أُدّ وباسم الـلات تيم اللات بن ثعلبه بن عُكابة وزيد اللات بن رُفيدة بن ثور وتيم اللات بن النمر بـن قاسط. ومن أقدم ما سمت العرب بالعزى عبـد العزى بـن كعب بـن سعد. وكـانت العرب عامة وقريش خاصة تسمى بها "عبـد العزى "والعزى أعظـم الأصنـام عند قريش وكانوا يزورونها ويهدون لها ويتقربون عندها بالذبح وكـانت قريش تطـوف بالكعبة وتقول "واللات والعـزى ومنـاة الثالثـة الأخـرى فـإنهن الغرانيـق العلى وإن شفاعتهن لترتجى" [١٩] وكانوا يقولون "بنات الله" وهن يشفعن إليه. وكانت قريش قد حمت لها شعبا من وادى حُراض يقال له سُقَام يضاهون به حـرم الكعبـة وكـان لهـا منحر ينحرون فيه هداياها، ويقال له الغبغـب.وكـانوا يقسـمون لحـوم هداياهم فيمـن حضرها وكان عندها. وكان سدنة العزى بنو شيبان بن جابر بن مرة من بنى سليم وآخر من سدنها دُبيَّة بن حَرَمَى السلُمى [٢٠]. ولما كان عام الفتح أمـر النبـى صلـى الله عليه وسلم خالد بن الوليد بالانطلاق الى شجرة ببطن نخلـة فـانطلق خـالد وأخذ دُبيَّة سادنها فقتله بعد أن ضربها ففلق رأسها وعاد فأخبر النبى صلى الله عليه وسلم الذى قال:" تلك العزى، ولا عُزى بعدها للعرب ! أما أنها لـن تعبـد بعـد اليـوم"[٢١]. وكانت قريش تخص العزى دون غيرهـا بالزيـادة والهدية وذلـك ربمـا كـان لقربهـا منهم بينما كانت ثقيف تخص اللات والأوس والخزرج تخص منـاة، وجميعهم كـان معظما للعزى، ولم يكونوا يرون فى ود سواع ويغوث ويعـوق ونسـر مايرونـه فـى هذه الثلاثة وذلك لبعد هذه الآلهه الخمسة عنها.

أما فى المصادر غير العربية فقد ورد ذكر العزى عند أحد المؤرخين السريان الذى يذكر أن الإلهة أفروديت هى العزى (عوزي) عند العرب، وهذا هو رأى جيمس فريزر فى الغصن الذهبي[٢١]. ويذكر إسحاق الانطاكى (القرن الخامس الميلادي) أن العرب يقدمون القرابين الى العزى ويطلق على الإلهه العربية العزى اسم كوكبتا[٢٣] وهو اسم اعتاد السريان واليهود إطلاقه على كوكب الزهرة. ويستنتج فلهازون من ذلك أن العزى هى المقصودة حين يقال إن العرب يعبدون الزهرة أو نجم الصباح[٢٤] ومن المحتمل فى رأية أن العرب لم يعقدا الصلة بين الهتهم وكوكب الزهرة الا فى مناطق الحدود تحت التأثير الأجنبي. ويرد الاسم "هنعزي" أى العزى فى نقش لحيانى قديم. ويستبعد أن تكون العزى قد عرفت فى لحيان إذ لم يرد ذكرها سوى فى نقشين ولم ترد مركبة مع أسماء الأعلام وورد ذكر العزى فى بعض الخربشات الثمودية ودخلت فى تركيب بعض الأسماء مثل هنأعزى، مرأت عزى، تيم عزى ووردت معرفة فى أسماء أخرى مثل تملعزى (تيم العزي) عبد لعزى (عبدالعزي) [٢٤] وعرف النبط العزى ووردت العزا فى نقش نبطى من البتراء. ووردت بصيغة "عزيا" فى نقشين نبطيين سينائيين وترد فى تدمر بالصيغة المذكرة "عزيزو" والمقصود الإله عزيزو الذى يعتقد أنه كوكب الزهرة.

وتشترك العزى مع الإلهة عشتار معبودة البابليين فى العديد من الصفات التى حملت بعض الدارسين الى الاعتقاد فى أن عبادة العزى عند العرب هى نفس عبادة عشتار. فعشتار تمثل فصل الشتاء والعزى لها علاقة بالشتاء تبدو فى قول العرب" إن ربكم يشتو بالعزى لحر تهامة" ثم تحولت الى إلهة الخضر ومثلت صورة امرأة حسناء صعدت الى السماء وسميت الزهرة. وقد تقلبت العزى عند العرب فى كافة الطقوس الأرضية والسماوية التى تمتعت بها عشتار عند البابليين فالعزى بنت هبل إله الخصب والرزق. ومثلت فصل الشتاء ضد اللات التى مثلت فصل الصيف ثم أصبحت نجم الصباح حينما ظهرت اللات فى صورة الشمس[٢٥].

وكانت لقريش أصنام داخل الكعبة وحولها، وأعظمها هُبَل مصنع من عقيق أحمر وعلى صورة الإنسان وهو مكسور اليد اليمنى أدركته قريش كذلك فجعلوا لـه يدا من الذهب وأول من نصبه خُزيمة بن مدركة بن اليأس بن مضر ولذا كان يقال هُبَل خُزيمة(٢٦). وكان هبل فى جوف الكعبة قدامه سبعة أقداح مكتوب فى أولها" صريح" والآخر " مُلصق" فإذا شكوا فى نسب رجل أهدوا له هدية ثم ضربوا بالقداح فإن خرج " صريح" ألحقوه وإن خرج مُلصق" دفعوه. وهناك قدح على الميت وقدح على النكاح وثلاثة يذكر ابن الكلبى أنها لم تفسر له. فإذا اختصموا فى أمر أو أرادوا سفرا أو عملا أتوه فاستقسموا بالقداح عنده. فما خرج عملوا به وانتهوا اليه(٢٧) ويقال إن عنده ضرب عبد المطلب بالقداح على ابنه عبدالله.

ويعتقد بعض الدارسين أن لفظ "هُبَل" غير عربى بل هو عبرى أو كنعانى أصله هبل بمعنى "السيد" أو الإله الأكبر أهملت العين بالتخفيف وضاعت فى الاستخدام. وقد انتشرت عبادته فى الشرق الأدنى القديم وبخاصة عند الكنعانيين والفينيقيين والعبريين والمؤابيين والكلدانيين وانتقل الى اليونان تحت مسمى " أودونيس" ويقر نولدكة بأن بعل ليس عربيا إنما أخذه العرب من جزيرة سيناء وعرفوه لفظا ومعني. وربما كان إله الخصب عند العرب مثلما كان "بعل" عند الكنعانيين والاسرائيليين ويؤخذ من نصبه على بئر فى بطن مكة دليلا على علاقته بالخصب والرزق عند العرب وقد صور العرب هبل على صورة انسان وعبدوه كإله للخصوبة(٢٩).

ومن أصنام العرب إساف ونائلة الذين مسخا حجرين ووضعا عند الكعبة ليتعظ الناس بهما فلما طال مكثهما وعبدت الأصنام عُبدا معها وكان أحدهما بلصق الكعبة والآخر فى موضع زمزم، فنقلت قريش الأول الى جوار الثانى، فكانوا ينحرون ويذبحون عندهما (٣٠) ومن أصنامهم مناف وفيه كانت تسمى قريش "عبد مناف" ويذكر ابن الكلبى أنه لا يعرف مكانه ولا من نصبه(٣١) .

وكان العرب يمنعون الحُيَّض من النساء من الدنو من أصنامهم أوالتمسح بها، بل كنّ يقفن ناحية منها. وكان لأهل كل دار من مكة صنم فى دارهم يعبدونه فإذا أراد أحدهم السفر كان آخر ما يصنع فى منزله أن يتمسح به أيضا [٣٢].

واشتهرت العرب فى عبادة الأصنام، فمنهم من اتخذ بيتا ومنهم من اتخذ صنما، ومن لم يقدر على ذلك نصب حجرا أمام الحرم وأمام غيره مما استحسن ثم طاف به كطوافه بالبيت وسموها الأنصاب[٣٣]. وإذا كانت تماثيل دعوها الأصنام والأوثان وسموها أطوافهم الدّوَار. فكان الرجل إذا سافر فنزل منزلا أخذ أربعة أحجار فنظر الى أحسنها فاتخذه ربا وجعل ثلاث أثافِى لقدْرِه وإذا ارتحل تركه فإذا نزل منزلا آخر فعل كذلك فكانوا ينحرون ويذبحون عندها ويتقربون إليها، وهم على ذلك عارفون بفضل الكعبة عليها: يحجونها ويعتمرون اليها[٣٤]. وكانوا يسمون ذبائح الغنم التى يذبحونها عند أصنامهم العتائر، ومفردها عتيرة أى ذبيحة، ويسمون المذبح العتر.

ومن أصنامهم ذو الخلصة وكان مروة بيضاء منقوشة عليها كهيئة التاج وكانت بتبالة بين مكة واليمن على مسيرة سبع ليال من مكة وسدنتها بنو أمامة بن باهلة بن أعصُر وكانت تعظمها وتهدى لها ضثعم وبجيلة وأزد السراة ومن قاربهم من بطون العرب من هوازن[٣٥] وقد بعث الرسولﷺ جرير بن عبد الله فهدم بنيان ذى الخلصة وأضرم فيه النار. وذو الخلصة اليوم عتبة باب مسجد تبالة.

ومن أصنام العرب أيضا الصنم المعروف باسم سَعد ومكانه ساحل جد وكان لمالك وملكان ابنى كنانة وكان سَعد صخرة طويلة أقبل اليها رجل بإبل له يتبرك فيها فلما دنى بإبله نفرت الإبل، وتشتتت، فتناول حجرا ورمى به الصخرة قائلا" لابارك الله فيك إلها أنفرت على إبلي" ونظم قائلا:

أتينا إلى سعد ليجمع شملنا   فشتتنا سعدُ فلا نحن من سعد

وهل سعد إلا صخرة بتَنُوفَة   من الأرض لا يدعى لغَى ولا رُشْد

ومن أصنام العرب صنم يقال له ذو الكفين، وكان لدوس ثم لبنى مُنهب بن دوس[٣٨] وكان لبنى الحارث بن يشكر بن مُبشر من الأزد صنم يقال له ذو الشَّرى الذى ذكرناه سابقا. وكان لقُضاعة ولَخم وجُذام وعَاملة وغَطفان صنم من مشارف الشام يدعى الأقيصر. كان لمُزَيْنة صنم يدعى نُهْمُ وبه كانت تسمى " عَبْدَ نُهْم" وسادنته يسمى خُزاعى بن عبد نهم بن مُرينة ثم من بنى عدّاء وكان لأزد السراة صنم يدعى عائم. وكان لعنزة صنم يدعى سُعير، ولخولان صنم يدعى عُمْيانُس بأرض خولان يقسمون له من أنعامهم وحروثهم قسما بينه وبين الله (عز وجل) بزعمهم فما دخل فى حق الله من حق عميانس ردوه عليه، وما دخل فى حق الصنم من حق الله الذى سموه له تركوه له (أى للصنم)[٤٠]

وكان لطيء صنم يدعى الفَلْس وكان أنفا أحمر فى وسط جبلهم المسمى أجأُ أسود. كأنه تمثال إنسان. وكانوا يعبدونه ويهدون اليه ويعترون عنده عتائرهم ولا يأتيه خائف الا أمن عنده وسدنته بنو بولان. وكان قد هدمه على بن أبى طالب[٤١] .

ومن الأصنام الأخرى التى عبدها العرب اليَعْبُوب وهو صنم لجديلة طيء. وكان لهم صنم أخذته منهم بنو أسد فاستبدلوه باليعبوب[٤٢] ومنها بأجرّ وهو صنم للأزد ومن جاورهم من طيء وقُضاعة ومنها أوال وهو صنم لبكر وتغلب ابنى وائل والبجة والأسحم والأشهل والجبهة وجُريش والجلسد وجهار وهو صنم لهوازن، وذو الرجل وهو صنم حجازى، والدار وهو صنم سمى به عبد الدار قصى بن كلاب[٤٢] والزّون والشارق وبه سموا عبدالشارق، والضمار وهو صنم عبده العباس بن مرداس السلمى وضيزن ويقال الضيزنان، وهما صنمان للمنذر الأكبر كان قد اتخذهما بباب الحيرة ليسجد لهما من دخل الخيرة امتحانا للطاعة. والعبعب وهو صنم لقضاعة وربما كان موضعا لصنم وعوض صنم لبكر بن وائل وكثرى صنم لجديس وطسم المدان وبه سمى عبدالمدان، ومرحب صنم بحضرموت

اليمن، ومنهب صنم ذكره الجاحظ [٤٤] ومن البيوت المعظمة لدى العرب بيت رضى وهو بيت لبنى ربيعة، وكان لبنى الحارث بن كعب كعبة بنجران يعظمونها. وكان لإياد كعبة أخرى بسنداد من أرض بين الكوفة والبصرة. وبنى أبرهة الأشرم بيتا بصنعاء كنيسة سماها القليس، وقصد أن يحج اليها العرب تاركين بيتهم الذى يحجون اليه. ومن الأنصاب التى كانت فيها تمثال من الخشب طوله ستون ذراعا وتمثال آخر بجانبه ، وكان لحمير بيت فى صنعاء يقال له ريام يذكر ابن الكلبى أن تُبّع أمر بهدمه بعد أن تهود هو وأهل اليمن[٤٥]

وتتكون ديانة النبط التدمريين من خليط من الأفكار الدينية المركبة من عنصر عربى رئيسى وعناصر محلية وبعض آثار آرامية. ففى البتراء يعبد الإله القومى دوشرا الذى انتقل بعد ذلك الى عبادة الثموديين والصفويين فى جنوب الجزيرة وهو يذكر فى نقوشهم بالصيغة الآرامية الأصل دشر(دوشرا) والصيغة العربية ذشر (ذو الشري) والمقصود هنا الشراة وهى المنطقة الجبلية التى تقع جنوبى البتراء. وعند الكتاب اليونان ددوشرا صنو للإله اليونانى ديونيسوس إله الخصب ويعتقد فلهازون أن دوشرا اكتسب صفة ديونيسوس[٤٦] تحت تأثير الديانة الكنعانية والحضارة الآرامية. ويرى بعض العلماء أن دوشرا هو إله الخصب والإنبات لأن المنطقة التى نسب إليها وهى منطقة الشراة كانت غنية بالزراعة وقد عرفت فى العصر العربى بكثرة أشجارها من الزيتون والتين والرمان والعنب. وقد أطلق عليه عرب الجاهلية اسم ذو الشرى ويذكره ابن الكلبى فى كتاب الأصنام على أنه كان صنما لبنى الحارث بن يشكر بن مبشر من الأزد. وفى تدمر سادت عبادة الإله بعل باسم"بيل" وكذلك باسم بعل شمين "رب السماء" والى جانبه وجدت عبادة اللات وثالوث الكواكب.

واللات كبيرة إلهة الصفويين وعرفها أيضا اللحيانيون ويذكر نقش لحيانى متأخر اسم كاهن من كهنتها" هذا عليم(أو علام) كاهن اللات". وفى حوران

والحجاز عرفت اللات وورد ذكر أحد كهنتها فى نقش نبطى يعود الى ٤٧م. وعرفها أيضا أهل تدمر وهناك نقش تدمرى يذكرها بين الإله شمس والإله رحيم. ودخل اسمها فى كثير من الأسماء التدمرية مثل عبد اللات ووهب اللات وأمة اللات ونصر اللات(٤٧). وهى تقابل عند اليونان الإلهة أثينى الهة الحكمة والحرب ويدعى ابن أذنية ملك تدمر الملقب بـ "وهب اللات" فى النقوش اليونانية بسوريا اثينودوروس أى "هبة أثيني". بينما جعلها هيرودوت تقابل الالهة اليونانية أورانيا.

والى جانب الآلهة والأصنام المذكورة فى كتاب الأصنام وغيره من المصادر عرفت القبائل البدوية طائفة كبيرة من الآلهة التى ليست لها صفة محدودة، وكانت هذه فى مجموعها أرواح تهيمن على مواضع معينة كالآبار والأشجار والحجارة. وتنقسم هذه الأرواح الى أرواح خيرة وشريرة قادرة على الاختفاء وقد أصبحت هذه المواضع من ابار واشجار وأحجار هياكل ومراكز للعبادة. والى جانب هذه الهياكل الثابتة كانت هناك هياكل متنقلة تحملها القبيلة معها فى تجوالها وتعتبر الأرض المحيطة بالهياكل ثابتة كانت أم متنقلة أرضا مقدسة. ولم تعرف الصحراء حياة دينية منظمة وكانت رعاية الأماكن المقدسة من شأن جماعات من الأسر أو القبائل. وفى بعض الأماكن وجدت شخصية الكاهن أو المتنبيء بإرادة الآلهة ثم هناك ايضا شخصية السادن أى راعى المعبد أو خادم الأصنام وبيوت العبادة وقد انفردت مكة بأهمية خاصة فى عصر ما قبل الاسلام إذ اشتهرت كعبتها وكانت مقصدا للحجاج من أنحاء الصحراء وقد سهل وقوع مكة على الطريق التجارى من ازدياد شأنها التجارى الى جانب أهميتها الدينية ولهذا استطاعت ان تكون تراثا مشتركا لجميع العرب قبل الاسلام.

وفيما يتعلق بالفكر الدينى عند العرب فقد قسم الشهرستانى العرب عموما الى معطلة ومحصلة(٤٨). والمعطلة أصناف منهم منكرو الخالق والبعث والإعادة وقالوا بأن الدهر هو المفنى وفيهم يقول القرآن الكريم:" وقالوا ماهى إلا حياتنا الدنيا

نموت ونحيا" وقال ايضا:"وما يُهلكنا إلا الدهر" وهم يشيرون الى الطبائع المحسوسة فى العالم السفلى ويقصرون الحياة والموت على تركبها وتحللها. ومنهم من أقر بالخالق وأنكر البعث والإعادة" قال من يحى العظام وهى رميم" فاعترفوا بالنشأة الأولى وأنكروا البعث والإعادة. ومنهم منكرو الرسل وعبدة الأصنام فحجوا اليها ونحروا لها الهدايا وقربوا القرابين وتقربوا اليها بالمناسك والمشاعر وأحلوا وحرموا وهم الدهماء العرب[٤٩] .

ويذكر الشهرستانى أن من العرب من عرف التناسخ فيقول:" إذا مات الإنسان أو قتل اجتمع دم الدماغ وأجزاء بنيته فانتصب طيرا "هامة" فيرجع الى رأس القبر كل مائة سنة"[٥٠] . ويسمى الأصنام والوسائل ويذكر أهمها: ود لبنى كلب بدومة الجندل وهو تمثال رجل عظيم يتقلد سيفا وبين يديه حربة[٥١]. وسواع لهذيل ويغوث لمذحج ولقبائل من اليمن وكان على صورة الأسد[٥٢] . ويعوق لهمذان وكان على صورة الفرس ونسر لذى الكلاع بأرض حمير وكان على صورة النسر وعبدته حميا حتى هوّدهم ذونواس. ويشير هذا الى أن العرب عبدت الحيوان وكانت اللات لثقيف بالطائف والعزى لقريش وجميع بنى كنانة وقوم من بنى سليم ومناة للأوس الخزرج وغسان وهبل أعظم الأصنام وكان على ظهر الكعبة وأساف ونائلة على الصفا والمروة وكان يذبح عليهما تجاه الكعبة وسعد لبنى ملكان من كنانة.

ويذكر الشهرستانى أن من العرب من كان يميل الى اليهودية والى النصرانية ومنهم من كان يصبو الى الصابئة ويعتقد فى الأنواء اعتقاد المنجمين فى السيارات فلا يتحرك أو يسكن أو يسافر أو يقيم الا بنوء من الأنواء، ومنهم من كان يصبو الى الملائكة فيعبدهم ومنهم من عبد الجن ويعتقدون أنهم بنات الله[٥٥] .

والمحصلة من العرب منهم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر وينتظر النبوءة وكانت لهم سنن وشرائع وهو نوع من التحصيل. ويذكر منهم الشهرستانى زيد بن عمرو بن نفيل الذى كان يعتقد فى الدين الحنيفى وينتظر المقدم النبوى وأثر عنه قوله: "إنه لم يبق على دين ابراهيم أحد غيري". وكان قس بن ساعدة الإيادى يعتقد التوحيد ويؤمن بيوم الحساب، ومنهم عامر بن الظرب العدوانى وكان يؤمن بالبعث والإعادة ويحرم الخمر[٥٦]

ويذكر الشهرستانى بعض سنن العرب وعاداتهم التى وافقت القرآن الكريم ومنها تحريم نكاح الأمهات والخالات والعمات ومما لم يوافق القرآن أنهم كانوا يجمعون بين الأختين ويختلفون على امرأة الأب[٥٧] وكانوا يحجون البيت ويعتمرون ويحرمون ويمسحون بالحجر ويسعون بين الصفا والمروة ويلبون وكانوا يهدون الهدايا ويرمون الجمار ويحرمون الأشهر الحرم فلا يغزون ولا يقاتلون فيها بل سموا الحرب التى نشبت فى الأشهر الحرم "حرب الفُجّار". وكانوا يكرهون الظلم وكانوا يغتسلون من الجنابة ويغسلون موتاهم ويكفنونهم ويصلون عليهم. وكانوا يداومون على طهارات الفطرة وهى المضمضة والاستنشاق وقص الشارب والفرق والسواك والاستنجاء وتقليم الأظافر ونتف الإبط وحلق العانة والختان، وكانوا يقطعون يد السارق اليمنى، ويوفون بالعهود ويكرمون الجار والضيف[٥٩]. وقد احتفظ الإسلام بكثير من هذه العادات وقررها سنة من السنن.

وقد عرفت الجزيرة العربية اليهودية والمسيحية [٦٠]. وكانت هاتان الديانتان قد كونتا مراكز لها على مقربة من حدود الصحراء وفى المناطق المحيطة بالجزيرة العربية فهاجرت جماعات يهودية الى الجنوب وكانت لهم جاليات صغيرة على الطريق التجارى وفى واحات الحجاز، كما كونت المسيحية مراكز لها فى شبه الجزيرة ومن الممالك المسيحية العربية مملكتى الغساسنة والمناذرة كما كانت هناك جاليات مسيحية فى الحجاز وفى اليمن[٦١] . وعرفت الجزيرة ايضا نوعا من التوحيد الفطرى ووجد بعض الأفراد الذين آمنوا بعقيدة الإله الواحد ولم يشتركوا فى عبادة الأصنام والأوثان التى عبدها بقية العرب.

ثالثاً: الأوضاع السياسية والدينية فى جنوب شبه الجزيرة العربية

اعتاد المؤرخون على تقسيم تاريخ العرب قبل الإسلام إلى قسمين: العرب البائدة التى انتهى وجودها قبل ظهور الاسلام، والعرب الباقية وهى عندهم قسمان: العرب القحطانية من حِمْير ونحوها من أهل اليمن، والعرب العدنانية فى الحجاز وما يليها[٦٢] . ومن دراسة أحوال العرب وتاريخهم يبدو أن هذا التاريخ مر بثلاثة أدوار رئيسية، كانت السيادة فى الدور الاول لعرب القسم الشمالى من شبه الجزيرة العربية واكثرهم من العرب البائدة، ثم انتقلت السيادة فى الدور الثانى لهذا التاريخ إلى عرب القسم الجنوبى من الجزيرة العربية وأكثرهم من القحطانية. وفى الدور الثالث والأخير عادت السيادة إلى عرب الشمال، وأكثرهم من العدنانية، واستمرت هذه السيادة حتى ظهور الاسلام.

وتنتمى اليمن الى الجزء الجنوبى من شبه الجزيرة العربية وقد عرفها الاغريق بالعربية السعيدة Arabia Felix وربما تعود التسمية الاغريقية لما عرفت به هذه المنطقة من كثرة الخيرات بالنسبة للجزء الشمالى من شبه الجزيرة العربية.وربما سميت"اليمن" مَن البركة[٦٣]. وقد حددها الاغريق بخليج العجم من الشرق، وبحر العرب من الجنوب، والبحر الأحمر من الغرب، ويسمونه خليج العرب، وتحدها البادية من الشمال. وطبقا لهذا التحديد يدخل فى بلاد اليمن حضرموت والشجر، وعمان، والعروض، واليمن، ومعظم الحجاز، وتهامة، ونجد[٦٤]. وهذا بطبيعة الحال تحديد أوسع لبلاد اليمن على أنها تمثل جزءا كبيرا من شبه الجزيرة العربية. وربما المقصود بها كل البلاد العامرة من أرض شبه الجزيرة العربية وفى النصوص السبئية القديمة أطلق الإسم يمنات ويمنت على جزء محدد من بلاد اليمن. فتذكر النصوص ملوك سبأ وذى ريدان وحضرموت ويمنات.

واعتبر بعض العلماء"يمنت" إسما لمنطقة جغرافية تمتد من باب المندب إلى حضرموت شاملة كل المنطقة الجنوبية الغربية لشبه الجزيرة العربية. وعند العرب يمثل اليمن الجزء الجنوبى الشرقى فقط من جزيرة العرب. وينتسب أهلها من العرب إلى يعرب بن قطحان ويعرفون بالعرب المتعربة لأنهم تعربوا فى مقابل العرب العاربة وهى العرب البائدة[٦٥] ويعتقد بعض المؤرخين العرب"أن بنى قحطان لما نزلوا اليمن كان فيها بقية من العرب العاربة، وكانت الدولة فيهم"[٦٦]. وتشعب بنو قحطان، وتعددت عشائرهم الى أن أصبحت لهم الدولة، وكان يعرب بن قحطان من أعظم ملوكهم يشجب بن يعرب وابنه عبد شمس، وقد سمى سبأ، ويقال إنه هو الذى بنى سد مأرب الشهير، ومن أشهر أبنائه حِمْير وكهلان، والأول هو مؤسس دولة حمير. وإن ذهب بعض العلماء إلى أن سبأ ليس اسم علم، ولكنه اسم الشعب استنادا إلى الروايات الخاصة بملكة سبأ الواردة فى التوراه والقرآن الكريم.

وقد شهد جنوب شبه الجزيرة العربية ظهور عدد من الدول فى الألف الثانى والأول قبل الميلاد، ومن أهم هذه الدول معين وسبأ وقتبان وحضرموت. وقد اختلفت الآراء حول مملكة معين وتاريخها. ويتفق عدد كبير من العلماء على أنها عاشت وازدهرت فيما بين ١٣٠ــ ٦٥٠ق.م بينما يعطيها فريق آخر من العلماء تاريخا متأخرا حوالى ٤٠٠ق.م إلى ٥٠ق.م وقد ورد ذكر مملكة معين فى المصادر اليونانية. فقد ذكر استرابون أن الجزء الجنوبى من جزيرة العرب يضم أربعة شعوب هم المعينيون والسبئيون والقتبانيون وشعب حضرموت. وقد امتد نفوذ المعينيين إلى شواطئ البحر المتوسط وشواطىء خليج العجم وبحر العرب. ويعتقد بعض المؤرخين أنها كانت دولة تجارية أشبه بدولة الفينيقين على شواطئ سوريا وإن كانت هذه صفة تتسم بها كل دول اليمن التى امتدت طرقها التجارية فى أواسط الجزيرة العربية وأقاموا المستعمرات العديدة على طول الطريق

الساحلى المحاذى للبحر الأحمر والمؤدى الى فلسطين والبحر المتوسط وسيطروا على جزء كبير من التجارة العالمية خلال الألف الأول قبل الميلاد وانتشروا فى أماكن عديدة خارج اليمن بفضل نشاطهم التجارى العظيم وكانت لهم مستعمرات فى أعالى الحجاز حيث عثر على نقوش لهم فى العلا والصفا وحوران[٦٧] . وتعود أصول المعينيين القديمة الى الألف الرابع قبل الميلاد. وقد ورد ذكرهم فى العهد القديم (سفر أخبار الايام الثانى ٢٦:٧). وذكروا أيضا فى آثار ما بين النهرين وبالذات فى نصب عليه نقوش مسمارية يعود إلى عصر نارام سن (حوالى ٣٧٥٠ق.م). وتذكر معين فى هذا النقش على أنها فى شبه جزيرة سيناء.وورد ذكرها مرة أخرى فى نقوش بابلية تعود إلى حوالى ٢٥٠٠ق.م. ويعتقد فريق من العلماء أن أصل المعينيين من عمالقة العراق البدو الآراميين الذين سكنوا أعالى جزيرة العرب قبل ظهور دولة حمورابى بعدد من القرون[٦٨]. وبظهور دولة بابل ازداد اختلاطهم بشعوب ما بين النهرين، ثم نزح المعينيون عن العراق واستوطنوا اليمن. ويستدل هؤلاء العلماء على اشتراك المعينيين والبدو والآراميين فى أصولهما بتشابه الأسماء، واشتراك الأمتين فى أسماء الآلهة والمعبودات وطرق العبادة والطقوس، ويرجح العلماء أن المعينيين كانوا فى جزيرة سيناء فى الألف الرابع قبل الميلاد ثم جاءوا اليمن بعد نزولهم العراق وتأثرهم بحضارته وديانته. وقد ساعدهم هذا على سكان اليمن الأصليين وامتدت سيادتهم الى معظم جزيرة العرب قبل قيام دولة سبأ بعدد من الأجيال. وينتاب الغموض أيضا تاريخ مملكة سبأ التى تلت مملكة معين. ويرد ذكر مملكة سبأ فى النقوش المسمارية التى ترجع الى القرن الثامن قبل الميلاد ويستفاد منها أن ملوك سبأ كانوا يدفعون الجزية ويقدمون الهدايا لملوك آشور ولهذا يرجح المؤرخون ان

هؤلاء السبئيين كانوا يستوطنون شمال شبه الجزيرة العربية. أما المؤرخون العرب فيقولون إن سبأ من قحطان، ويسمونهم العرب المستعربة وأنهم نزلوا اليمن وتعلموا العربية من سكانها[٦٩] . ويرجح أنهم أقاموا بجوار المعينيين واختلطوا بهم واكتسبوا عاداتهم ودياناتهم. وتدل نقوش السبأيين على أنهم بلغوا قدرا كبيرا من الحضارة والتقدم. وأنهم أقاموا دولة كبيرة فى اليمن ورد ذكرها فى سجلات آشور المدونة فى عصر الملك سرجون الثانى (٧٢١ ـ ٧٠٥ق.م.) على أنها من الممالك التى كانت تدفع الجزية لسرجون الثاني[٧٠]. ويستبعد المؤرخون أن تكون فتوحات سرجون قد وصلت إلى اليمن ولذلك فهم يرجحون أن السبئيين كانوا يدفعون الجزية عن تجارتهم فى شمالى الجزيرة العربية وللمرور إلى شواطئ البحر المتوسط. وقد تدرجت مملكة سبأ من حكومة دينية الى دولة مدنية. وكما يتضح من ألقاب ملوك السبئيين اتسع نفوذ دولة سبأ، ليضم عددا من البلاد المجاورة، فكان الملك يلقب فى بداية الأمر"مكرب سبأ" ولقب مقرب يعنى الكاهن الأكبر. ثم أصبح يلقب بملك سبأ، ثم ملك سبأ وريدان، ثم ملك سبأ وريدان وحضرموت وأعرابها فى الجبال وتهامة[٧١]. ويمكن تقسيم تاريخ سبأ إلى مرحلتين تمتد المرحلة الأولى من ٨٥٠ ـ ١١٥ ق.م وقد دلت الآثار على أسماء سبعة وعشرين حاكما من حكام سبأ منهم خمسة عشر مكربا واثنى عشر ملكا. تصل مدة حكمهم جميعا الى سبعة قرون وهذه الفترة هى التى شهدت إزدهار التجارة السبئية بين الهند والحبشة ومصر والشام والعراق، واتساع ثروات السبئيين وامتداد سيادتهم الى أطراف الجزيرة شمالا وشرقا. وقد بدأت دولتهم، فى الضعف بعد تصدع سد مأرب وتحول طرق التجارة من البر الى البحر، شمالا وشرقا. واشتداد ساعد أصحاب" ريدان " وهم من حمير فرع السبئيين فغلبوا السبئيين أو اتحدوا

معهم فى فترة نهاية السبئية حيث يبدأ عصر دولة حمير الذى يمتد من ١١٥ق.م إلى عام ٥٢٥م.

فى هذا العصر الجديد من تاريخ اليمن تنتقل عاصمة السبئيين إلى ريدان. وتختلف دولة حِمْير عن دولة سبأ فى أنها أصبحت دولة فاتحة دخلت فى حروب عديدة مع الفرس والأحباش[٧٢]. وينقسم ملك هذه الدولة الى فترتين لُقِّب ملوكها فى الفترة الأولى"ملك سبأ وريدان" وتنتهى هذه الفترة بضم حضرموت حيث تبدأ الفترة الثانية واسم الملك فيها"ملك سبأ وريدان وحضر موت". ويؤرخ المؤرخون لنهاية حكم دولة حمير بحكم ذى نواس عام ٥٢٥م حين تعرضت هذه المملكة للغزو الحبشى لنجدة المسيحيين فى نجران[٧٣] وكان ذو نواس آخر ملوك سبأ يضطهدهم ويريد فرض اليهودية ديانة لهم. وقد أدى هذا الغزو الحبشى بالاضافة إلى استعمال الطرق البحرية للتجارة وانهيار سد مأرب عام ٥٤٢م.. أدى هذا الى انهيار سيادة الحميريين وبداية فترة الحكم الحبشى لليمن ٧٤ عاما، وأن صنعاء كانت عاصمة اليمن زمن الغزو الحبشى ثم انتقلت السيادة على اليمن من الأحباش الى الفرس حيث استنجد أحد أمراء حمير وهو سيف بن ذى يزن بملك الفرس كسرى الذى بعث بجيش فارسى استطاع هزيمة الأحباش واخراجهم من اليمن [٧٤]. وأصبحت اليمن من أعمال فارس إلى ظهور الإسلام والفتح الاسلامى لليمن.

كانت هذه هى أهم الدول التى نشأت فى اليمن قبل ظهور الإسلام. وإلى جانب معين وسبأ وحمير ظهرت بعض الدول الصغرى والامارات المجهولة التاريخ والتى اعترفت بسيادة ملوك سبأ وحمير واحتفظت باستقلالها الداخلى ومن هذه الدول الصغيرة الجبئيون والقتبانيون[٧٥] وكانتا من الأمم التجارية وقد ورد ذكرهما عند اليونان فى كلامهم عن المعينيين والسبئيين. ويرجح أن الجبئيين طائفة من المعينيين حيث ورد اسمهم مقترنا دائما بالمعينيين وقد اشتغلوا بنقل تجارة إفريقيا. أما القتبانيون فينسبون الى السبئيين، وورد الإسم"قتابان"فى النقوش.

ويعتقد بعض المؤرخين انهم بطن من بطون السبئيين، خرجوا من ظفار بلاد حمير ودخلوا فى حوزة السبئيين ثم نزحوا الى مأرب حتى تغلب عليهم الجبئيون. وقد سيطر القتبانيون على جزء كبير من تجارة اليمن واتخذوا من تمنع عاصمة لهم ولنشاطهم التجارى. وقد كان طريق القوافل التجارية يسير من جنوبى بلاد العرب متجها نحو الشمال مارا بشبوه عاصمة حضرموت وتمنع عاصمة قتابان وصرواح ومأرب عاصمتى ممكة سبأ ومعين عاصمة المملكة المعينية فى جوف اليمن. وكان الطريق التجارى يمر أيضا بظفار عاصمة سبأ فى عهد الحميريين، وكان يمر كذلك بمكة والمدينة والعلا والحجر أو مدائن صالح وبطرا ومنها تسير القوافل إلى مصر مخترقة شبه جزيرة سيناء. وكان بعضها يتجه من بطرا إلى ساحل فلسطين حتى الكرمل، وهناك تتفرع الى طريقين تجاريين يصل احدهما إلى الساحل فى صور وصيدا وجبيل وغيرها من الموانىء السورية. أما الطريق الآخر فيخترق سهل مجدّو ويعبر الأردن فى واديه الشمالى فيمر ببصرى فدمشق ومنها الى تدمر وبابل والمدائن وبغداد، أوتتجه من دمشق الى شمال سوريا حيث تتجه الى آسيا الصغرى وأوروبا أو الى الخليج العربى فتعبر الفرات ودجلة حيث تتجه جنوبا الى الخليج العربى وهناك طريق آخر للتجارة كان يخرج من مدينة الحجر أو مدائن صالح متجها الى الخليج العربى مارا بمحاذاة الجهة الجنوبية لصحراء النفوذ.(٧٦)

ويظهر من النقوش المعينية التى عثر عليها فى مدينة العلا فى شمالى الحجاز ان دولة معينية قد وُجدت فى هذه المدينة ونواحيها، وعرفت هذه الدولة باسم معين مصران، أى أرض معين الموجودة على الحدود. وقد وجد ذكر هذه الدولة فى النقوش المعينية التى عثر عليها فى مدينتى قرناو (خربة معين الحالية).

ويثل (خربة براقش) بجوف اليمن حيث كانت مملكة معين (٧٧). ويرجح العلماء أن كبراء دولة معين الشمالية كانوا يعودون من الشمال الى مدينة معين،

عاصمة دولتهم فى جوف اليمن لزيارة آلهتهم فى العاصمة وتقديم القرابين والنذور إليها فى هياكله الرئيسية فى معين أو قرناو. وقد وضحت نقوش وكتابات مدينتى العلا والحجر ان المعينيين الذين استقروا فى شمال الحجاز من القرن الرابع حتى منتصف القرن الأول قبل الميلاد كانوا يعبدون آلهتهم المعينية فى هياكل ومعابد أقاموها فى النواحى الشمالية من الجزيرة العربية.

وتعرف النقوش والكتابات التى وجدت فى جنوب الجزيرة العربية باسم الكتابات العربية الجنوبية القديمة وذلك لتمييزها عن النقوش التى عثر عليها فى الجزء الشمالى من الجزيرة العربية. وتشمل الكتابات الجنوبية السبئية والمعينية والحضرمية والقتبانية والأوسانية(٧٨). واللغة السبئية لغة أهل سبأ فى عواصمهم الثلاث صرواح ومأرب وظفار وظلت الكتابة السبئية معروفة حتى منتصف القرن السادس الميلادى. أما اللغة المعينية فقد كانت لغة الجماعات الساكنة فى جوف اليمن الممتد من نجران شمال اليمن الى حضرموت، وتُحدث بها فى قرناو العاصمة ويئل ووُجدت نقوش معينية وحضرمية فى جزيرة ديلوس ببحر الأرخيل ببلاد اليونان، وتعود إلى القرن الثانى قبل الميلاد. واللغة القتبانية هى لغة الجماعات الساكنة جنوب أرض سبأ وجنوبها الغربى وعاصمتهم تمنع فى وادى بيجان وتقع جنوب شرق مأرب أما اللغة الأوسانية فكانت لغة الجماعات الساكنة جنوب قتبان حتى ساحل خليج عدن. ولا تعرف عاصمتهم ويعتقد أنه كانت لهم مستعمرة فى الحبشة. واللغة الحضرمية هى لغة الجماعات التى تسكن المنطقة الواقعة شمال حضرموت الحالية وعاصمتهم شبوة شرق تمنع عاصمة القتبانيين(٧٩).

وقد تفرع عن الخط الحبشى والخط اللحيانى والثمودى والصفوى. والخطوط اللحيانية والثمودية والصفوية تنتمى جميعها الى شمال شبه الجزيرة العربية وقد ساعد احتكاك أهل هذه الخطوط بالمعينيين وباليمن عموما على تطوير خطوطهم من الخط المسند (٨٠). ويعرف الخط الجنوبى

الذى كتبت بـه الكتابـات المعينيـة والسـبأية الحضرمية والقتبانيـة باسـم الخـط المسند ويتكون مـن تسعة وعشرين حرفـا تشبه فـى النطـق وفـى المخـارج الحروف العربيـة. ويوجد فـى الخط المسند رسمان للسين همـا السـين العاديـة والسين الجنبية ومخرجها من حافـة اللسـان وتوجـد هـذه السين الأخيرة فـى اللهجات العربية الجنوبيـة الحديثـة كالمهريـة. وعـرف الخـط العربـى الجنوبـى باسم المسند نظرا لان حروفه ترسـم علـى هيئـة خطـوط تسـتند الـى أعمـدة. ويرد الفعل" سند" فـى النقوش العربيـة الجنوبيـة القديمـة بمعنـى كتـب، وكلمـة مسند بمعنى نُصُب وهـو العمـود أو اللوحـة. وقد استخدمت كلمـة مسـند للدلالـة على الوثيقة المكتوبة علـى النصـب ثـم أطلقـت تجـاوزا علـى الكتابـة اليمنيـة القديمـة بشكل عام[٨١] . ويكتـب الخط المسند مـن اليميـن الـى اليسـار كمعظـم الكتابات السامية الأخرى. وقد كتـب فـى بعض النقوش مـن اليسار الـى اليمين كالأكادية والاوجريتية والحبشية. ووجدت أيضـا كتابـات مكتوبـة فـى صفـوف رأسية من أعلى الى أسفل وكتابات مكتوبـة من اليميـن الـى اليسـار ثـم يبـدأ السطر التالى من اليسـار الـى اليميـن ويبـدأ السـطر الثـالث مـن اليميـن الـى اليسـار وهكذا. ويعرف هـذا النـوع مـن الكتابـة باسـم البوسـطر وفيـدون [٨٢]. وقـد أخذ الخـط الحبشـى عـن هـذا الخـط المسـند. وقـد ظـل الخـط العربـى الجنوبـى بـدون تغيير كبـير، وإن كـانت الأشـكال القديمـة للحـروف اكـثر استقامة فخطوطهـا متوازيـة بينمـا يغلـب التدويـر علـى الحـروف الحديثـة المكتوبـة فـى الفترة من القرن الثـانى إلى السـادس الميلادى.

أما عن الحياة الدينية فـى جنـوب شبه الجزيـرة العربيـة فيبدو مـن النقوش العديدة التى عثر عليها ان الديانة فى اليمن عرفت نظام تعدد الآلهة الذى ساد معظم مناطق الشرق الأدنى القديم، ويتضـح من هذا النظـام ارتبـاط ديانـة اليمن بالديانـة العربيـة السـامية القديمـة بشكـل عـام فـى أكـثر مـن مظهـر منهـا الصفـات الطبيعيـة

والقومية التى اتصفت بها آلهة اليمن. وعُرف من هذه الآلهة ثالوث من الكواكب يضم إله نجمة الصباح والإله القمر والإله الشمس وهو يشبه الثالوث الذى عرف فى بلاد ما بين النهرين(٨٣) . ويطلق على إله نجمة الصباح اسم عثتر وهو يقابل عشتر عند شعوب مابين النهرين وعشترت الكنعانية مع فارق رئيسى وهو ان عثتر العربى الجنوبى إله ذكر بينما عشتر وعشترت فى بقية الديانات السامية القديمة إلهة انثي(٨٤) . وتختلف أسماء آلهة القمر والشمس فالإله القمر يسمى ودّ عند المعينيين.والمقه عند السبئيين وعم عند القتبانيين. وسين فى . ضرموت. ويبدو أنها كانت جميعا آلهة قمرية أشبه بالإله "سين" فى منطقة ما بين النهرين(٨٥) . ويرد فى النقوش العربية الجنوبية القديمة اسم الإله "ورخن" وربما يدل على الهلال حيث يتشابه اسمه ببعض الألفاظ الاخرى فى اللغات السامية مثل يرح فى العبرية ويرحا فى السريانية والآرامية وكذلك أرخو وروخو فى الآشورية ورخ فى البابلية وكذلك ورخ بالعربية اليمنية وفى الحبشية. وكلها تأتى بمعانى القمر والهلال والشهر. وقد ورد منها فى العربية الفصحى الفعل أرخ بمعنى حسب الأيام والشهور بالحساب القمري. أما الإله الشمس فيسمى شمس فى قتبان وحضرموت.وهو شمش عند البابليين والآشوريين. وإلى جانب هذه الآلهة المشتركة توجد مجموعة من الآلهة المحلية الخاصة ببعض الأماكن والقبائل يطلق على معظمها الاسم بعل الذى استخدمه الكنعانيون ومعناه" صاحب "أو"سيد" وقد عرف اليمنيون أيضا عددا من الآلهه ليست لها اسماء معينة واستخدموا لها اسما عاما بمعنى إله وهذا الإسم هو إل اسم الاله السامى لدى الاكاديين والكنعانيين والوهيم عند العبريين، والله عند العرب. (٨٦). وقد ورد إل علما على إله خاص فى النقوش السبئية والقتبانية ويلقب فى النقوش القتبانية باللقبين"فخر" و "تعلى" وقد دخلت أسماء الآلهة فى تركيب أسماء الاعلام مثل أب عم وإل رب ورب إل وإل ملك وإل عز وعبد إل وعبد ود وعبد عثتر. وكانت الوظيفة الأساسية الآلهة حماية القبائل والأسر التى تعبدها

وتركزت الطقوس حول استرضاء الآلهة وتكريس الاعمال لها. وقد وضعت المعابد والقنوات والأنصاب فى رعاية الالهة.

وقد عرفت ديانة العرب الجنوبيين وظيفة الكهنة الذين كان من عملهم اصدار النبوءات، وكذلك عرفت نظام البغايا المقدسات الموهوبات للآلهة. وكانت القرابين المقدمة للآلهة تتكون عادة من الحيوانات المختلفة كالثيران والغنم، وكذلك من الشراب والبخور. وكانت زيارة الأماكن المقدسة والحج اليها من الطقوس المرتبطة بالدين وكذلك الطهارة وقد ارتبطت الديانه أيضا بخصوبة الأرض ورواج التجارة وغيرها من ملامح البيئة الحضارية المستقرة(٨٧). وقد ارتبط التنظيم السياسى والاجتماعى لشعوب جنوب الجزيرة العربية بالحياة الدينية، فالنظام السياسى أخذ شكل الملكيات المتحدة ويقف الملك على رأس هذا النظام السياسى، وقد تطورت سلطتة بالتدريج من سلطة دينية إلى سلطة مدنية دنيوية ومعنى ذلك أن قبائل جنوب الجزيرة العربية كانت فى الأصل جماعات دينية تحت حماية آلهتها الخاصة. وكان هناك مجلس يساعد الملك فى الحكم. ويقوم موظفون يحملون لقب "كبير" بتنفيذ القانون. وقد ازدادت سلطة هؤلاء الكبراء وكونوا نوعا من النظام الاقطاعى قلت فيه سلطة الملك والمجلس الذى يساعده (٨٨). ويبدو ان نظام الحكم كان وراثيا ينتقل الى الابناء أو الاخوة، وذكر استرابون أن حضرموت شهدت نظاما مختلفا وهو انتقال الحكم الى أول مولود من الأشراف ولد فى أثناء حكمه، ويستدعى هذا الوضع أن ترفع الى الملك أثناء بيعته قائمة بأسماء نساء الأشراف الحوامل. فيعين رقباء عليهن حتى تعرف السابقة الى الوضع فإن وضعت غلاما أمر الملك بتربيته واعداده للملك. وقد تكون المجتمع اليمنى القديم من أربع طبقات: الجند المسلح لحفظ النظام وحماية القوافل التجارية والفلاحون والصناع والتجار ولكل طبقة حدودها التى لا تتعداها. ولم يعرف جنوب الجزيرة إلا الصناعات المرتبطة بتحضير بعض الأصناف التجارية كالبخور واللبان وتركزت الزراعة حول هذه المواد التجارية ومن المحصولات الهامة المر والبخور والقرنفل والبلسم وسائر

العطريات كما عرفوا زراعة أنواع متعددة من الفاكهة ذكرها الهمدانى فى كتابه. وقد اشتهرت هذه المنطقة بمعادنها كالذهب والفضة والحديد، وعرفت عرب اليمن فن العمارة فأنشأوا كثيرا من المدن من أهمها مأرب ومعين وبراقش وظفار وناعط وشبوه وبينون وصنعاء وقد احتوت هذه المدن على العديد من القصور والهياكل الفخمة التى ورد وصف بعضها فى أشعار العرب [٨٩]. واشتهرت مأرب بسدها المشهور وتعتبر السدود من أدلة العمران الهامة فى بلاد اليمن وهى عبارة عن جدران ضخمة تقام فى عرض الأودية لحجز السيول ورفع المياه لرى الاراضى المرتفعة [٩٠]. وقد ذكر الهمدانى اكثر من ثمانين سدا فى منطقة واحدة من بلاد اليمن. وتعتبر بلاد اليمن من أهل الحضر فى القديم، ولذلك لم يطلق عليهم اسم " العرب" قديما نظرا لأن هذه الكلمة كان المقصود بها" البدو" على الاجمال. فقد كان أهل اليمن أهل مدن وقصور ومحافر وهياكل وأثاث ورياش، ودلت آثارهم على مظاهر حضارية متقدمة. وقد كان لحضارة اليمن دور كبير فى نشر الحضارة السامية القديمة فى جنوب الجزيرة عامة وعلى الساحل الشرقى لأفريقيا وفى بلاد الحبشة خاصة.

الفصل الثاني

العـــرب وبـــلاد الحبشـــة

أولاً: الاصل العربى للأحباش

لم يقف التأثير العربى عند حدود الشرق الأدنى القديم بل تجاوزه إلى خارج الشرق الأدنى القديم. وهنا يبرز الساحل الشرقى للقارة الإفريقية كحامل للثقافة العربية فى التاريخ القديم وبشكل قوى وفعّال أدى إلى ظهور دول عربية الثقافة فى هذه المنطقة من القارة الإفريقية.

وتعتبر الحبشة من أهم البلدان الإفريقية المتأثرة بالثقافة العربية فى نشأتها وتكوينها وعبر عصورها التاريخية المختلفة. وأكبر دليل على هذه الصلة بالعرب أن اسم الحبشة مأخوذ من قبيلة "حبشت" اليمنية كما أن اللغة الحبشية القديمة أخذت اسمها من اسم قبائل "الجعز" السامية العربية اليمنية"(٩١). أما التسمية "اثيوبيا" فقد وردت فى التوراة وأطلقها اليونان على سكان الحبشة وتعنى "الوجه المحترق". وهى تطلق على البلاد المتاخمة لحدود مصر الجنوبية والمعروفة عند الفراعنة ببلاد"كوش" وأطلقت التسمية فى العصر الرومانى لتشمل البلاد الواقعة بين النيل والبحر الأحمر وبعض المناطق فى غرب النيل مثل منطقة مرو. وقد اتسعت التسمية"أثيوبيا" لتشمل "مناطق على الضفة الشرقية للبحر الأحمر وأطلقت عبارة اثيوبيا الآسيوية على اليمن وضفاف خليج فارس"(٩٢).

وتثبت الأدلة الدينية واللغوية والأثرية فى كل من اليمن والحبشة القرابة الدموية بين القبائل اليمنية والساميين الأحباش. فقد هاجرت هذه القبائل من جنوب شبه الجزيرة العربية وعبر مضيق باب المندب إلى الساحل الشرقى لإفريقيا. ومن أهم هذه القبائل قبيلة سحرت، وقبيلة حبشت التى سكنت الجزء الشمالى وسمى باسمهم، ثم أطلق اسم الحبشة بواسطة

العرب على كل البلاد ومنها ظهرت التسمية الأوروبية Abyssinia . وهاجرت قبائل الأجاعز من موطنها على الساحل بين صنعاء وعدن الى الجانب الشمالى الشرقى للحبشة واليهم تنتسب لغة الجعز. وتمكنت هذه القبائل من السيطرة السياسية والاقتصادية على الحبشة وتم استخدام لغة الجعز التى تطورت من السبئية وتأثرت فى تطورها باللغات السامية والإفريقية المجاورة(٩٣).

ويؤكد الدكتور مراد كامل على الأصول العربية للأحباش بقوله: "ترتبط بلاد اليمن بالحبشة منذ أقدم العصور التاريخية بصلات متينة قوية. وقد سبب الوضع الجغرافى للبلدين اختلاط سكانهما اختلاطا يتفاوت قوة وضعفا بتفاوت العوامل والظروف.فإن هجرة سكان اليمن وحضرموت الى الحبشة لم تنقطع فى العصور المختلفة، بل لاتزال قائمة الى اليوم. وان صلات الدين والسياسة والاقتصاد بين البلدين قبل الاسلام ذكرتها بعض الكتب التى بأيدينا. ولاتزال النقوش التى يكشف عنها فى البلدين تضيف أدلة جديدة عن هذه الصلات"(٩٤). ويبرز العامل التجارى الذى لاحظناه مع الآراميين - كعامل مهم فى توطيد صلات العرب بالحبشة. فقد كانت الحبشة مقصدا لكثير من تجار الأمم القديمة فازدهرت موانيها التى كانت على البحر الأحمر وحمل التجار العرب منتجاتها الى طالبيها. ولقد كانت مكة ويثرب مركزين هامين من مراكز التجارة يقعان فى الطريق الذى يؤدى الى الدولة الرومانية الشرقية، كما كانت اليمن وحضرموت تؤديان الى الدولة الفارسية"(٩٥).

ولم تتوقف علاقات الحبشة باليمن عند حدود التجارة والاقتصاد فقد تشابكت العلاقات الدينية والثقافية بين البلدين الى حد الدخول فى صراع للأديان الموجودة. اختلطت فيه الأسباب الدينية بالدوافع الاقتصادية والسياسية. فغزو الحبشة لبلاد اليمن قبل الإسلام اختلط فيه الدافع الدينى بالسياسى والاقتصادي. فالسبب الظاهر للغزو هو نجدة نصارى نجران من اضطهاد ذى نواس اليهودى ولكن السبب

الحقيقى هو تأمين التجارة الحبشية فى شبه الجزيرة. ويؤكد على هذا الدكتور مراد كامل بقوله "قد يكون السببان: الدينى وهو نجدة المسيحيين، والاقتصادى وهو الرغبة فى حماية الطرق التجارية، قد سارا جنبا الى جنب فى قيام الحملة ونجاحها. ولأجل تأمين هذه الطرق التجارية أيضا حاولت الحبشة غزو مكة" (٩٦) ويؤكد الدكتور زاهر رياض على هذا الرأى بقوله: " يبدو أن نصرة المسيحية لم تكن السبب الوحيد لهذه الغزوات الاثيوبية لليمن. فقد كانت اليمن بحكم موقعها نقطة ارتكاز لتبادل تجارى نشيط بين الحضارات القديمة التى قامت فى وادى النيل وفى وادى دجلة والفرات وفى حوض البحر المتوسط وبين الحضارات الشرقية التى عاصرتها فى أوقات مختلفة فى الهند وجنوب شرق آسيا وربما فى شرق أفريقيا ايضا وذلك بفضل مهارة اليمنيين فى الملاحة لاسيما فى المحيط الهندى والبحار الجنوبية. كما كان اليمنيون يسيطرون أيضا على الطرق البرية التى تخترق الجزيرة العربية. فكانت الغزوات الاثيوبية المتوالية ترمى علاوة على نصرة المسيحية ـ الى امتلاك اليمن حيث الثروة الطبيعية وخصوصا البخور الذى كان سلعة تجارية عالمية، من أجل الطقوس الدينية. والى تحطيم الاحتكار اليمنى للتبادل التجارى بين الشرق والغرب" (٩٧). وكما لعبت التجارة دورا كبيرا فى سياسة الحبشة واليمن قبل الاسلام. فقد كان لها ايضا دور فاعل فى انتشار الإسلام فى الحبشة. فقد أخذ الإسلام يظهر فى اثيوبيا يحمله اليها هؤلاء التجار وينتشر هناك بمقدار ما يتغلغلون (٩٨). ومن المعروف أن أكسوم كانت من المراكز التجارية الرئيسية فى هذا الجزء من العالم حتى قصدها التجار من جميع الأجناس، وكانت مدينة عدول بالنسبة للحبشة كمدينة الاسكندرية بالنسبة لمصر كميناء تجارى رئيسى من موانئ العالم القديم(٩٩). ولقد دفعت المصالح التجارية سكان جنوب شبه الجزيرة العربية ووجهت سياستهم وأنشطتهم تجاه الساحل الأثيوبي(١٠٠).

أما عن موجات الهجرة العربية الى الحبشة قبل الاسلام فمن الصعب تحديد بدايتها وتواريخها. فقرب جنوب شبه الجزيرة العربية من الحبشة - حيث لايفصل بينهما سوى باب المندب - أدى إلى ظهور حركة هجرة نشطة من اليمن الى الحبشة وتتصف هذه الحركة بالاستمرارية عبر التاريخ القديم. وقد ساعد على استمرارها العامل التجارى وكذلك الموقع الجغرافى لليمن فى مواجهة اثيوبيا. وفى ذلك يقول د. زاهر رياض: "لاشك أن مواجهة اثيوبيا للجزيرة العربية كان أثرها المباشر منذ أقدم الأزمنة - فى قيام علاقات بينهما. ولذا سكن اثيوبيا - منذ عصور سحيقة فى القدم - كثير من العرب الذين هاجروا اليها على موجات متتابعة بعضها صغير لم يشعر به أحد، وبعضها كبير أثار انتباه المؤرخين فسجلوه لنا. كما سكن الجزيرة العربية كثير من أهل اثيوبيا ظهروا على شكل موالى لم يكن يخلو منهم بيت عربي. وكان منهم معظم جنود مكة، وقد عرفوا دائما بالأمانة والإخلاص والتفانى فى الخدمة وكان تجار العرب يستعينون بهم بكثرة فى حراسة قوافلهم وفى حروبهم القبلية. وكان يطلق عليهم اسم العسكر تمييزا لهم عن العرب الوطنيين". وقد أدى وقوع أثيوبيا فى تاريخها القديم على البحر الأحمر الى تأثرها بحضارة وثقافة وأحداث جميع البلاد المطلة على هذا البحر.. فعن طريق البحر أتت التجارة والدين والثقافة من مصر والدولة الرومانية الشرقية. كما عبر اليها التجار العرب وعبروا هم الى شبه الجزيرة. فعبرت المسيحية الى شبه الجزيرة العربية وعبر الإسلام إلى اثيوبيا منذ أيامه الأولى، كما امتدت حدود الدولة الاثيوبية ذات يوم فشملت اليمن وحاولت ان تغزو الحجاز فكانت بذلك الدولة الوحيدة - غير تركيا - التى حاولت تلك المحاولة (١٠١).

والهجرات العربية الى الحبشة هى جزء من حركة الهجرات الخارجية من شبه الجزيرة العربية الى البلدان المحيطة وبخاصة الى بلاد مابين النهرين والمنطقة السورية ووادى النيل. وقد سيطر على هذه الهجرات العامل الاقتصادى الممثل فى

صعوبة الحياة الاقتصادية وتعرض شبه الجزيرة لأشكال من القحط والجدب والمجاعات جعلها منطقة طرد لسكانها. ومن ناحية أخرى كان لاشتغال العرب بالتجارة والرعى دور كبير فى الخروج المتواصل والتنقل الدائم لسكان شبه الجزيرة العربية سعيا وراء تحسين ظروفهم الاقتصادية، والهجرات العربية السامية الى الحبشة لم تخرج على هذا الإطار العام لحركة الهجرة العامة من داخل شبه الجزيرة العربية الى خارجها. وقد شجع على توالى الهجرات العربية الى الحبشة ضيق البحر الأحمر وهدوء الملاحة فيه أغلب أيام السنة حيث خرجت من جنوب الجزيرة العربية هجرات متتابعة ويظهر أنها استمرت فى دخول اثيوبيا عن طريقى اريتريا والصومال.. فأهالى اليمن وحضرموت منتشرون (حتى الآن) فى جميع البلاد الصغيرة والكبيرة يحترفون التجارة الصغيرة وهذه ظاهرة يمكننا اعتبارها استمرارا لما حدث فى الزمن القديم وكانت أقوى هذه القبائل القادمة واحدة تسمى "حبشة" هى التى اعطت البلاد اسمها الذى عرفها فيه العرب [١٠٢].

وتشير قصة ملكة سبأ الى هذه العلاقة الوثيقة بين الحبشة والعرب فالمصادر العربية تؤكد على أنها كانت تحكم اليمن بينما تؤكد الأساطير الحبشية أنها كانت تحكم الحبشة واليمن معا. وتعطى المصادر العربية لمكلة سبأ اسم بلقيس وتجعلها من نسب يعرب بن قحطان[١٠٣] وتؤكد قصة ملكة سبأ على الأصل العربى القديم للأحباش من ناحية وللأسرة الحاكمة فى الحبشة من ناحية أخري. فالأحباش يقدسون ملكة سبأ ويتخذون من عصرها بداية لتاريخهم. كما أن زيارتها للنبى والملك سليمان عليه السلام – حسب المصادر الحبشية – تعد أساسا للملك عندهم فقد أنجبت الملكة إبنا من سليمان الحكيم هو منليك أول ملوك الأسرة السليمانية فى الحبشة والتى نسبت أيضا إلى "سليمان الحكيم"[١٠٤]. كما ينتج عن اللقاء بين ملكة سبأ والنبى سليمان عيه السلام تغيير ديانة ملكة سبأ وتحولها من الوثنية وعبادة

الآلهـة المتعـددة الـى عبـادة الإلـه الواحـد خـالق السـموات والأرض. ورغـم الشكل الاسطورى الذى وردت عليه قصة ملكة سبأ فى المصادر الحبشية فقد نتج عن هذه القصة عدة حقائق تاريخية معروفة منها أن المُلك والأسـرة المالكة فى الحبشة أصبحت تنتسب الى سليمان عليه السلام، وأن التاريخ الحبشى القديم أصبح يبدأ بهذه الحادثة وتقسم عصور التاريخ الحبشى وفقا لها الى عصرين متميزين. فعصر الأسرة السليمانية يمثل بداية جديدة فى التاريخ تفصل ما قبلها عما بعدها. والحقيقة التاريخية الثابتة تعطى تأكيدا على الأصول العربية الشرقية للشعب الحبشى، وتثبت الواقع التاريخى عن كيفية تكوين الأحباش العرقي. كما تؤكد القصة الصلات التاريخية القوية بين الحبشة من ناحية واليمن وفلسطين من ناحية أخرى وتبرز اليمن كحلقة وصل بين التراثين الإسلائيلى والحبشي. وتؤكد القصة ايضا الواقع الدينى للحبشة التى عرفت التوحيد منذ وقت مبكر، وصارت على دين سليمان عليه السلام ونظم منليك قوانين بلده وفقا للقوانين الموسوية وعين اثنا عشر قاضيا كعدد اسباط بنى اسرائيل وجعل مملكته مثالا لمملكة أبيه سليمان(١٠٥). وتأكد هذا بدخولها المبكر فى المسيحية ثم باستقبالها الطيب للإسلام بعد ظهوره وتحولها رغم الوجود القوى للمسيحية الى بلد مسلم فى فترات كثيرة من تاريخه بعد ظهور الاسلام.

ثانيا: الوضع الديني:

والحقيقة أن تاريخ الحبشة الدينى يشبه الى حد بعيد تاريخ فلسطين الدينى ويقترب أيضا من الوضع الدينى فى اليمن فى الفترة السابقة على ظهور الإسلام وبعد ظهوره مباشرة. فالحبشة عرفت فى تاريخها القديم الحضارة العربية السامية التى نشأت بفعل الهجرات العربية المتوالية اليها والتى كان لها دورها فى التكوين

العرقى والثقافى للأحباش. وهذا ماحدث بالنسبة لفلسطين التى تكوّن سكانها على أساس من الهجرات العربية إليها والتى حددت هويتها الجنسية والثقافية منذ البداية. ثم تأتى الثقافة الإسرائيلية كمكوّن ثقافى دينى للحبشة فى تاريخها القديم. فقد استوطنت فى الحبشة عناصر يهودية وذلك بعد هجرات الساميين العرب إليها وهجرة هذه العناصر اليهودية تزامنت مع عصور الاضطهاد الكبرى لليهود فى فلسطين وحياتهم فى الشتات فى عصور السبى الآشورى والسبى البابلى والسبى الروماني. ويعتقد الدكتور عبد المجيد عابدين" أن السواد الأعظم من يهود الحبشة من سلالة الهاربين من فلسطين قبل الميلاد بعد اضطهاد الرومان وتنكيلهم بهذه الطائفة[١٠٦]. ونتوقع أن تعود هجرة العناصر اليهودية الى الحبشة الى أبعد من زمن السبى الرومانى ٧٠م. فاليهود الهاربون من الاضطهاد الآشورى ٧٢٢ق.م والاضطهاد البابلى ٥٨٦ ق.م اتجهوا الى جنوب فلسطين قاصدين شمال شبه الجزيرة العربية وشمال القارة الأفريقية الأمر الذى أدى الى تكوّن جاليات يهودية كبيرة فى يثرب وخيبر والعلا وتيماء وغيرها من بلدان شمال شبه الجزيرة العربية. كما تكوّنت جاليات يهودية فى مصر وبلدان المغرب العربى وقد واصلت جماعات يهودية هجرتها من شمال شبه الجزيرة العربية الى جنوبها مما أدى الى قيام طائفة يهودية قوية فى اليمن، ومن اليمن خرجت عناصر يهودية إلى الحبشة وذلك من سلالة الهاربين من فلسطين بعد السبى الروماني" أو من بقايا المضطهدين من المسبيين السابقين(السبى الآشورى والسبى البابلي). ويمكن اعتبار مصر مصدراً ثانيا لهجرة عناصر يهودية إلى الحبشة وذلك من سلالة الهاربين إلى مصر من كل أشكال الاضطهاد والسبى السابقة الذكر وقد أطلق على يهود الحبشة اسم "الفلاشا"، ويقيم معظمهم بين أكسوم وجوندار، ويتحدثون لغة كوشية هى لغة الأجاو، ويستخدمون الحبشية القديمة(الجعز) فى كتبهم المقدسة وبخاصة بعد ترجمة هذه الكتب إلى الجعزية.

وقد اندمجت هذه الجماعة اليهودية مع مرور الزمن فى العناصر الحامية والافريقية وأثروا فيها كما تأثروا بها (١٠٧) وقد ذكرنا سابقا تأثير قصة ملكة سبأ وأبعادها التاريخية والدينية فى الحبشة ويرى الدكتور عابدين" أن اليهود كانوا جادين فى التبشير بدينهم والدعوة إليه بمختلف الطرق والوسائل" ويستدل على ذلك بما ورد فى بعض نقوش عيزانا أحد ملوك أكسوم. فقد أطلق النقش عليه لقب ملك"صهيون". ونظرا لأن عيزانا دخل فى المسيحية فى القرن الرابع الميلادى فقد اعتقد بعض العلماء وجود حركة تبشير باليهودية أو بمذهب يجمع بين المسيحية واليهودية والحقيقة أن المسيحية فى الحبشة تعكس آثارا يهودية كبيرة وهناك أيضا قبائل الجالا التى تعبد إلهة اسمها "سمبت" هى تشخيص ليوم السبت وهو عند الفلاشا سمبت أو سنبت(١٠٨).

ويوضح هذا قوة الوجود الدينى اليهودى فى الحبشة. وتظهر هذه القوة فى وجود جماعة يهودية بالحبشة لها تأثير على الوضع الدينى حيث يبدو أنها تمكنت من نشر اليهودية بين بعض قبائل الأحباش الوثنية وظهرت جماعة الفلاشا كجماعة يهوديةِ أفريقية. كما يبدو هذا التأثير اليهودى فى تطور مسيحية حبشية متأثرة بالتراث اليهودى كما يظهر فى قوانينها وتأثرها بالتراث الاسرائيلى من الفترة السليمانية.

ويتداخل تاريخ الحبشة مع اليمن مرة أخرى وبشكل قوى فى القرن الأول قبل الميلاد حيث تثبت النقوش المكتشفة على جدران هيكل وثنى شرقى مدينة أكسوم وجود نشاط سياسى للأكسوميين فى بلاد العرب وقيام بعض حملات وتدخلات سياسية وعسكرية للأحباش فى اليمن خلال القرن الأول قبل الميلاد ومع أطراف يمنية مثل الريدانيين والهمدانيين المتصارعين فى اليمن. وقد ساند الأحباش الهمدانيين فى هذا الصراع وحمل ملكهم لقب ملك سبأ وذى ريدان. وقد اتخذ الأحباش مدينة سحرت قاعدة لهم فى اليمن. وقد نتج عن هذه الحملة تحول سبأ إلى مملكة سبأ وريدان، وانتقلت السلطة السياسية إلى ريدان وضمنت دولة أكسوم الحبشية أملاكا لها فى بلاد العرب باستيطان الأحباش فى سحرت التى جعلوها قاعدة حربية لهم.(١٠٩)

ويسود الغموض تاريخ الحبشة خلال القرون الأولى للميلاد ولا يعرف من هذا التاريخ سوى أسماء بعض الملوك مثل عيزانا وسمبروتس، وإل عميدا، وأفيلاس، وأسماء بعض المدن الحبشية التى ورد ذكرها عند بطليموس الجغرافي. وهناك غموض شديد فيما يتعلق بعصور هؤلاء الملوك وحقيقة شخصياتهم وأقرب ترتيب لهم هو: أفيلاس ٢٧٧-٢٩٠م سمبروتس(إل عميدا) ٣١٤-٣١٦م، عيزانا ٣١٧-٣٤٢م وهو أول ملك حبشى دخل فى النصرانية(١١٠) ويرجح أنه كان للحبشة سيطرة كبيرة على اليمن منذ نهاية القرن الثالث الميلادى وحتى القرن الرابع الميلادى وهى فترة لاترد عنها أخبار تخص حكام إليمن فى النقوش العربية الجنوبية بينما تؤكد النقوش الحبشية وجود سيطرة حبشية على اليمن حيث لقب بعض ملوك الأحباش فى هذه الفترة بملك الأكسوميين والحميريين. وكان لقب الملك عيزانا هو ملك أكسوم وحمير وريدان وسبأ وسلحين وصيا موويحه وكاسو وهى مناطق يمنية فيما عدا أكسوم ويحة وكاسو(١١١).

وفى بداية القرن الرابع تدخل المسيحية إلى بلاد الحبشة على يد فرومنتيوس وهو من رجال الدين المسيحى بالاسكندرية وقد عين مطرانا على الحبشة وكان الملك عيزانا أول ملك حبشى يدخل فى المسيحية، وهو معاصر للامبراطور الرومانى قسطنطين. الذى كان أول امبراطو رومانى يدخل فى المسيحية ويتخذها ديانة رسمية للامبراطورية الرومانية ولذلك يشبه عيزانا بقسطنطين لأنه جعل المسيحية دينا رسميا فى الحبشة(١١٢).

وينتاب تاريخ الحبشة غموض شديد منذ دخولها فى المسيحية وحتى نهاية القرن الخامس الميلادى، ويبدو أن المسيحية لم تكن قوية لاختلاط صورة أحد الملوك وهو تيزانا(٤٨٩- ٥٠٣م) فى النقوش إذ يبدو وثنى العقيدة فى بعضها ومسيحيا فى بعضها الآخر. وقد وصلت بعثة مسيحية أخرى بعد بعثة فرومنتيوس على رأسها ثيوفيلوس الأريوسى المذهب

والموفد من قسطنطين إلى حمير لنشر المسيحية على المذهب الأريوسى وهو مذهب منافس لمذهب كنيسة الاسكندرية ولذا كان الصراع شديدا بين ممثلى المذهبين فرومنتيوس الاسكندرى الاثوذكسى فى الحبشة وثيوفيلوس الأريوسى فى اليمن والذى حاول أيضا الذهاب إلى الحبشة لنشر مذهبه مزودا بخطاب من الامبراطور الرومانى إلى عيزانا وأخيه سيزانا(١١٣) وقد فشلت مهمة ثيوفيلوس فى الحبشة كما فشلت مهمته أيضا فى اليمن بسبب تدخل الفرس فى شئون اليمن ومقاومتها للنفوذ الرومانى هناك.

وفى القرن السادس الميلادى يظهر اليهود من جديد كقوة فى اليمن تضطهد نصارى اليمن وتهدد تجارة الرومان المتجهة إلى الحبشة حيث قام دميانوس ملك حمير اليهودى بقتل قافلة أو أكثر من قوافل التجار الرومان مما اضطر الرومان إلى الاتفاق مع الأحباش على توجيه حملة لمحاربته. وانتهت بهزيمته وقتله وتعيين أمير نصرانى على حمير(١١٤) وبعد موته يتولى ذو نواس ملك حمير عام ٥٢٢م مستردا السيادة اليهودية عليها ومهددا للتجارة وطرقها ومضطهدا للنصارى، مما أدى الى نشأة وتطور صراع دولى جديد له بعد دينى، فقد تمكن اليهود من فرض سيادتهم على اليمن فى الفترة السابقة على ظهور الإسلام واستطاعوا السيطرة على الوضع الدينى فى الفترة السابقة على ظهور الإسلام واستطاعوا السيطرة على الوضع الدينى فى اليمن بدخولهم كطرف أساسى فى الصراع الدينى فى المنطقة والذى احتد بين اليهودية وبين المسيحية المضطهدة على يديها، وبينها وبين الوثنية العربية القديمة فى جنوب شبه الجزيرة العربية. هذا الصراع الدينى بين الأديان فى اليمن أثر على الأوضاع السياسية وأدى إلى إنجذاب القوى السياسية إلى المنطقة ودخولها بثقلها السياسى والعسكرى فأرسلت الحبشة جيشها بقيادة ألا اصبحا(كالب) ٥١٤- ٥٤٢م الذى شن عدة حملات لمحاربة اليهود ولتخليص نصارى نجران واليمن عموما من الاضطهاد اليهودى لهم وإن كنا لا نغفل دور العامل التجارى والاقتصادى فى هذه المعارك السياسية العسكرية(١١٥).

والتقت فى المنطقة أيضا القوتان العظيمتان فى العالم القديم الامبراطورية الرومانية والدولة الفارسية: الأولى ساندت الأحباش ودفعتهم إلى تسيير جيشهم الى اليمن، والثانية ساندت اليهود ويعبر الدكتور عبد المجيد عابدين عن هذه العلاقات المتشابكة بين الأديان والسياسة فى المنطقة بقوله"والمفهوم أن المسيحية كانت تربط الدول المتنصرة بالدولة الرومانية ربطا قويا، وبعبارة أخرى كان اعتناق المسيحية سبيلا إلى بسط النفوذ الروماني. فقد كسبت الدولة الرومانية صداقة الأحباش بعد أن صادفت دعوة فرومنتيوس نجاحا فيهم. وفشلت بعثة ثيوفيلوس فى اليمن لأن الحركات المناوئة كانت عنيفة لم يستطع مقاومتها فقد كان للفرس فيها صولة وجولة. من هذا نفهم لماذا مكن الفرس لليهود فى بلاد اليمن. ولماذا لجأ بعض ملوك حمير إلى اليهودية. الغالب أنهم صنعوا ذلك ليحاربوا المسيحية بدين مثلها من جهة لأن اليهودية كانت تعتمد على تأييد الفرس فى حين كانت المسيحية تستند إلى الدولة الرومانية الشرقية الطامعة فى غزو بلادهم"(١١٦).

وبمساعدة الرومان يرسل ملك الحبشة (حوالى عام ٥٢٣م) جيشا لمحاربة ذى نواس، ويتمكن من هزيمته وإسقاط ظفار عاصمته وقتله. وينتج عن هذا القضاء على الحكم اليهودى فى هزيمته وإسقاط ظفار عاصمته وقتله. وينتج عن هذا القضاء على الحكم اليهودى فى اليمن ودعم المسيحية، وازدياد نفوذ الرومان فى المنطقة، وازدياد السيطرة الحبشية على اليمن ونشأ صراع من نوع جديد بين أحباش اليمن بزعامة أبرهة الأشرم وبين ملك أكسوم حول تبعية اليمن حيث أراد أبرهة الاستقلال باليمن عن الحبشة بينما أراد ملك أكسوم جعل اليمن ولاية تابعة للحبشة، ويعين عليها واليا من عنده ولذلك ثار أبرهة على ملك أكسوم إل أصبحة الذى أرغمه على دفع الجزية والخضوع لأكسوم وثار فى عهد بيتا اسرائيل الملك الجديد لاكسوم بعد إل أصبحة الذى اعترف له بالسيادة على اليمن والتبعية الإسمية لأكسوم(١١٧).

ويلقب أبرهة فى بعض النقوش بالأمير التابع لملك الحبشة ملك سبأ وريدان وحضرموت ويمنات وعرب النجاد وعرب تهامة ويوضح هذا النقش اتساع ملك أبرهة وتوغله فى شبة الجزيرة العربية.

واهتم أبرهة بنشر المسيحية وبنى كنيسة القليس فى صنعاء لتكون قبلة للعرب بدلا من مكة، وقام بترميم سد مأرب عام ٥٤٢م. وحاول مساعدة الروم فى توحيد القبائل العربية ضد الفرس، بل وفكر فى غزو فارس، وأرسل حملة معروفة لغزو مكة لبسط نفوذه على بلاد العرب وصرفهم عن الوثنية، وإدخالهم فى المسيحية، وتحويلهم إلى كعبة نجران وكنيسة القليس فى صنعاء وقد فشل أبرهة فى حملته على مكة والتى يؤرخ لها بعام ٥٧٠م ويسميه العرب بعام الفيل بينما يعود بها بعض المؤرخين الى عام ٥٤٠م وبخاصة لأن هناك ملكين حكما اليمن بعد أبرهة وهما يكسوم ومسروق الحبشيين(١١٨).

ويحدد المؤرخون نهاية حكم أبرهة عام ٥٤٤م وحكم من بعده ابنه يكسوم لمدة تسعة عشر عاما وتولى من بعده اخوه مسروق الذى حكم لمدة اثنى عشر عاما. وفى عصره غزا الفرس اليمن بعد أن لجأ إليهم سيف بن ذى يزن الذى تمكن من اقناع كسرى الذى أرسل جيشا بقيادة الفارسى وهرز الذى تمكن من هزيمة الأحباش وتعيين سيف بن ذى يزن ملكا على اليمن وفرض عليه جزية سنوية، وخرجا يؤديه فى كل عام(١١٩).

وبعد مقتل سيف بن ذى يزن على يد الأحباش عاد الفرس إلى اليمن بحملة جديدة بقيادة وهرز انتهت الى طرد الأحباش من اليمن ووضع نهاية للحكم الحبشى بها، وخضوع اليمن للحكم الفارسى واتساع نفوذهم على سواحل البحر الأحمر، وقد استمر حكم فارس لليمن حتى ظهور الإسلام.وكان باذان آخر حكام الفرس على اليمن، وقد اعتنق الإسلام عام ٦٣٨م، وبهذا وضعت النهاية لتاريخ اليمن والحبشة القديم فدخلت اليمن فى الإسلام ووقعت الحبشة تحت التأثير الإسلامى الكبير الذى

غير من تاريخها الدينـى ووُضـع الإسلام بصـورة قوية علـى خريطـة الأديـان فـى الحبشة، فاحتل الإسلام مكانه الكبير بجوار المسيحية واليهودية واللتين استمرتا إلى جانب الإسلام، الأولى بكونها الديانه الرسمية للحبشة، والثانية بكونها ديانة جماعة حبشية حامية افريقية تعد من أقدم الجماعات اليهودية فى العالم.

ثالثاً: اللغة الحبشية والأدب الحبشي:

تعد الحبشة (الجعزية) إحدى اللهجات المتعددة المنتمية إلى الفرع العربى الإفريقى من اللغات السّامية وقد ارتفع شأنها لكى تصبح اللغة الأساسية فى الحبشة بينما عاشت إلى جانبها اللغات الأخرى للقبائل المختلفة وبعد ظهور المسيحية وقدومها إلى الحبشة ازداد شأن اللغة الحبشية فأصبحت لغة المسيحية المعبرة عن ديانة الأحباش وعبادتهم الرئيسية وعلى الرغم من أن مركز اللغة ظل فى تجرى وأكسوم فقد ظهرت فى الأقاليم الجنوبية الغربية ــ مع تحول دفة الحكم اليها ــ لهجة أخرى منافسة للحبشية الجعزية وهى اللهجة الأمهرية. التى أصبحت منذ القرن الثالث عشر لغة التخاطب الرسمية فى البلاط وفى الدواوين الحكومية مع استمرار الحبشية كلغة أدبية تدون فيها الكتابات والوثائق الرسمية وفى القرن السادس عشر تدخل الحبشية فى مرحلة الإنزواء وذلك بسبب تغلغل قبائل الجالا مع نهاية القرن السادس عشر الأمر الذى أدى إلى تفكك الحبشة وانحلالها. وقد صحب هذا ايضا انتشار سريع للإسلام أدى إلى ضعف المسيحية وتدهور لغتها الدينية تحت تأثير لغات وثقافات القوى الجديدة(١٢٠) ومع ذلك فقد استمرت الحبشية لغة دينية مقدسة للحبشة إلى يومنا الحالى وتكتب بها الحوليات الرسمية، ولكنها لم تعد لغة مفهومة سوى لقلة قليلة من رجال الدين السميحى فى الحبشة واقتربت بهذا من وضع اللغتين اليونانية واللاتينية كلغتين دينيتين للمسيحية فى تاريخها القديم

وقد حلت الأمهرية مكان الحبشية كلغة للتخاطب فى منطقة شوا، وفى كل الأقاليم المحصورة بين نهرى تكازى وأباوى وانتشرت اللهجات الأخرى للقبائل والأقاليم المختلفة ومعظمها يعود إلى أصول عربية سامية مع وجود عناصر قوية من الألسنة الإفريقية المحيطة وظلت لهجة إقليم تجرى تمثل أقرب اللهجات إلى الحبشية القديمة(١٢١).

واللغة الحبشية لغة سامية خالصة فى أصلها وجوهرها تم زرعها فى الأرض الحبشية بواسطة المهاجرين العرب من اليمن إلى الحبشة(١٢٢). وتحمل اللغة الحبشية طابعا عربيا ساميا فى أصواتها وقوانينها الصوتية، وفى جذورها، وتراكيبها وفى كل ما يعد من بنية اللغة وجوهرها فمعظم جذورها مشتركة مع اللغات السامية الأخرى وبخاصة العربية ولم يدخلها من اللغات الإفريقية المحيطة بها سوى بعض أسماء النباتات والحيوانات واستعارت اللغة الحبشية من اللغة اليونانية بعض الأسماء والمصطلحات الفنية، كما تبنت اللغة الحبشية بعض الكلمات الآرامية والعربية من خلال احتكاك الأحباش بالعرب واليهود والآراميين. ومجموع هذه الاستعارات لا يتجاوز المعدل العادى للاقتراض بين اللغات(١٢٣) فقد احتفظت اللغة الحبشية باستقلالها، ولم تسمح بتغلغل العناصر الدخيلة إليها بسبب ثرائها اللغوى، وقدرتها الذاتية على خلق ألفاظ وتعبيرات حبشية مناسبة لكل الأفكار المجردة وداخل إطار النحو السامى الأصل الذى تنتمى إليه اللغة الحبشية.

وعلاقة الحبشية باللغة العربية علاقة قوية تفوق علاقتها ببقية اللغات السامية فاللغة الحبشية مأخوذة عن اللغة العربية الجنوبية القديمة وخطها هو الخط المسند المستخدم فى الكتابة العربية الجنوبية وفى النقوش السبئية والمعينية ورغم صلاتها القوية بالعربية فقد استقلت الحبشية تماما عن العربية وأصبح لها تاريخها اللغوى المستقل وظواهرها اللغوية الخاصة التى تميزها عن العربية وبقية اللغات السامية ويرى دلمان أن الحبشية بعد

أن استقلت عن اللغات السّامية الشمالية واصلت تاريخها مع اللغة العربية لفترة أطول ثم استقلت عن العربية فى وقت مبكر لم تكن العربية قد وصلت فيه إلى ثرائها المعروف فى الصيغ والتراكيب. وقد حفظت اللغة الحبشية العديد من الأصول اللغوية عن السّامية الأم والتى فقدتها العربية فى تطورها، كما طورت الحبشية بعض الظواهر اللغوية الأخرى فى شكل مستقل عن العربية(١٢٤).

وتتميز الحبشية عن بقية اللغات السّامية فى أنها تكتب من اليسار الى اليمين وفى أن الحركات فيها أضيفت داخل بنية الكتابة بحيث أصبحت الأبجدية الحبشية تجمع بين كونها أبجدية وكتابة مقطعية فى نفس الوقت(١٢٥) واحتفظت اللغة الحبشية ببقايا للإعراب وضحت صلتها القوية باللغة العربية.

أما عن النتاج الأدبى للغة الحبشية فهو نتاج دينى حيث وظفت اللغة الحبشية لخدمة الدين المسيحى والكنيسة، فأصبح الطابع المميز للكتابات الحبشية هو الطابع الكنسي. وقد تمت ترجمة كتب العهد القديم والعهد الجديد من اليونانية إلى اللغة الحبشية فى وقت مبكر وتطورت الكتابة على أساس من أسلوب الكتاب المقدس وقد ظهر هذا التأثر اللغوى والأسلوبى فى الكتابات اللاهوتية والوعظية الحبشية(١٢٦).

وقد وقع الأحباش بعد دخول المسيحية تحت تأثير الأدب العربى المسيحى كنتيجة لتبعية الكنيسة الحبشية للكنيسة المصرية وقد ظهرت هذه التبعية فى العقيدة والآداب والثقافة الدينية(١٢٧). ومنذ القرن الثالث عشر ازدهرت حركة الترجمة بعد أن حلت اللغة العربية محل اللغة القبطية فى الكنيسة المصرية ونتج عن هذا نهضة ثقافية دينية كان لها أثرها فى الفكر الدينى الأثيوبي(١٢٨). وبدأت هذه النهضة بنقل المؤلفات القبطية القديمة إلى اللغة العربية وبداية التأليف فى اللغة العربية. ولعب

الأنبا سلامة الثانى دورا رئيسيا فى نقل العديد من المؤلفات المسيحية العربية إلى اللغة الحبشية فساعد على إحياء أدب الكنيسة الحبشية، وقام بمراجعة الكتاب المقدس والقديسين وصحف الرهبنة وغيرها من العربية إلى الأثيوبية(١٢٩). كما تمت ترجمة كتاب المجموع الصفوى لابن العسال والذى اتخذ كأساس للحياة الدينية والمدنية للأحباش وأطلقوا عليه اسم فتح نجشت أي" قوانين الملوك". وهو يعد أقدم مجموعة قانونية مستخدمة بين الأحباش المسيحيين(١٣٠).

ومن الناحية الثقافية العامة لا يوجد نتاج ثقافى وأدبى للغة الحبشية قبل دخول المسيحية إليها. والقليل الموجود يغلب عليه الطابع السّامى الذى أتى به المهاجرون العرب من جنوب شبه الجزيرة العربية والذين فرضوا لغتهم وثقافتهم على السكان الأصليين. وتعتبر ثقافة أكسوم القديمة ثقافة محلية غطت عليها الثقافة العربية القادمة من جنوب شبه الجزيرة العربية ومع انتشار المسيحية بدأت الثقافة المسيحية تحتل مكانة أساسية وتمد الأدب الحبشى بموضوعاته وكذلك بالنسبة للفن الذى عكس موضوعات مسيحية بعد أن كانت موضوعات الأدب والفن فى فترة ما قبل المسيحية موضوعات عربية جنوبية قديمة(١٣١). وبهذا الشكل يبدو أن تراث الحبشة الثقافى ليس تراثا أصيلا إنما هو تراث وافد سواء فى فترته السابقة على المسيحية أو فى العصر المسيحي(١٣٢). وهنا تظهر اليمن ومصر كمصدرين أساسيين للثقافة الحبشية: الأولى أمدتها بالأساس العربى القوى ممثلا فى اللغة والفكر المرتبط بها والثانية أمدتها بالدين المسيحى والثقافية المسيحية المرتبطة به منذ دخول المسيحية إلى الحبشة وإلى وقتنا الحالي.

الفصل الثالث

العرب وشعوب بلاد مابين النهرين

البابليون والآشوريون هم ورثة السومريين فى منطقة ما بين النهرين أوالعراق القديم. وهم نتاج الاندماج الذى تم بين العنصر السامى القادم من قلب الصحراء العربية والعنصر السومرى غير السامى فى المنطقة. وقد كان هذا الاندماج تاما إلى درجة جعلت علماء الحضارات السامية القديمة يتحدثون عن حضارة واحدة فى هذه المنطقة أسموها حضارة مابين النهرين وذلك بدلا من تقسيم حضارة هذه المنطقة الى سومرية وبابلية وآشورية.

وتعود أقدم الهجرات العربية السامية الى أرض الرافدين الى ماقبل الألف الثالثة قبل الميلاد، وهى فى نفس الوقت تعتبر أقدم الهجرات العربية السامية على الإطلاق. ومع بداية العصر التاريخى فى منطقة ما بين النهرين حوالى ٣٠٠٠ق.م. كان للساميين العرب والسومريين وجود مشترك فى المنطقة، وإن كان السومريون أكثر تقدما وحضارة، كما تدل على ذلك نظمهم السياسية والعسكرية، وأنشطتهم التجارية والاقتصادية، وما تركوه من إنتاج أدبى وفنى ودينى على درجة عالية من التطور فى مضامينه الى درجة أن هذا الانتاج قد ترجم بعضه الى أكثر من لغة قديمة كما قلدت نماذجه الفنية فى كثير من بلدان الشرق الأدنى القديم. وقد تبنى البابليون والآشوريون هذا التراث واعتبروه تراثهم الكلاسيكي، كما اعتبروا اللغة السومرية لغتهم الكلاسيكية،[١٣٣] وربطوا بينه وبين تراثهم العربى السامى فى وحدة لا تنفصم وقد استمر استخدام اللغة السومرية الى جانب الأكادية كما يتضح من الوثائق التاريخية والنصوص الدينية[١٣٤] ويبدو أن السومرية كانت لغة الكتابة والعلم والدين حتى بعد اندماج السومريين فى العرب الساميين. وقد انتهى استخدام هذه اللغة كلغة للحديث بعد ظهور الأكدية التى سادت منذ العصر البابلى القديم[١٣٥].

وتمثل اللغة الأكدية الفرع الشمالى الشرقى من أسرة اللغات العربية السامية القديمة. ومع هجرات الأقوام الأكدية والبابلية (الأمورية) والآشورية الى وادى الرافدين انتشرت اللهجات العربية التى تطورت الى لغات مستقلة عن أصلها العربى الأول واشتركت معا فى مجموعة خصائص لغوية تشير الى اصلها الواحد وقد أطلق بعض العلماء على هذه المجموعة من اللغات اسم أسرة اللغات الجزرية أى "أسرة اللغات العربية القديمة" وهى التسمية الصحيحة كما يرى طه باقر(١٣٦).

وتحتوى المصادر الخاصة بمعرفة حضارة ما بين النهرين على نتائج الحفائر التى تمت بطريقة منتظمة منذ عام ١٨٥٠م والتى كشفت عن عدد كبير من المعابد والقصور الأثرية والتماثيل والأختام والنقوش والمدن القديمة والوثائق المدونة والألواح والمبانى التى ساعدت جميعا على بناء أحداث التاريخ الخاص بالمنطقة ووضع أسس التفكير الدينى والاجتماعى للبابليين والآشوريين وكذلك معرفة لغات المنطقة. وقد تم الوصول الى هذا عن طريق مقارنة نقش مكتوب بثلاث لغات هى الفارسية القديمة والعيلامية المتأخرة والبابلية. والنص البابلى مكتوب بالخط المسمارى أما النصان الفارسى والعيلامى فمكتوبان بخطين مسماريين مشتقين من الخط البابلى وقد ساعد تعدد لغات النقوش على معرفة رموز الخط المسمارى. الجديد بالذكر أن نظاما موحدا للكتابة استخدم فى منطقة ما بين النهرين كوسيلة لكتابة لغتين مختلفتين إحداهما سامية هى لغة البابليين والآشوريين والأخرى غير سامية هى لغة السومريين. وقد مرت الأكدية لغة البابليين والآشوريين بتطورات كثيرة إلى أن أصبحت على الشكل الذى نعرفه اليوم(١٣٧) . فقد كان نظام الكتابة السومرى الأصل يتكون فى البداية من علامات مأخوذة عن صور الأشياء أشبه بالكتابة التصويرية التى استخدمها المصريون القدماء. ولصعوبة رسم الصور على الألواح المصنوعة من الصلصال الألمس طورت الرسوم لتصبح خطوطا تمثل الفكرة الأصلية. وكانت كتابة العلامات ترتب

فى خطوط رأسية تبدأ بالطرف الأيمن للوح ثم أخذت بعد ذلك تبدأ من الطرف الأيسر تسهيلا فأصبحت ترتب فى خطوط أفقية تُقرأ من اليسار الى اليمين على عكس معظم اللغات السامية التى تقرأ عادة من اليمين الى اليسار (اللغة الحبشية هى أيضا من اللغات السامية التى تقرأ من اليسار الى اليمين). ولم تكن العلامات كافية للتعبير عن كثير من الأفكار المجردة أو عن الصيغ المختلفة للفعل. ولذلك حدث تطوير جديد، وهو استخدام العلامات للتعبير عن الوحدات الصوتية لا عن معانى الصور. وتضم هذه العلامات إلى بعضها البعض لتكون الكلمات. وقد استمرت القيم الرمزية للعلامات. وقد سبب هذا تعقيدا فى اللغة حيث كانت بعض العلامات تفسر على أساس رمزى أو على أساس صوتى. كما كان لبعض العلامات أكثر من قيمة صوتية وقد جعل هذا الكتابة الأكدية من أصعب نظم الكتابة فى العالم القديم(١٣٨).

أولا: الأوضاع السياسية: ومن الناحية التاريخية لعب البابليون والآشوريون دورا فى غاية الأهمية فى تاريخ الشرق الأدنى القديم عامة. ونتج عن هذا أن أصبحت منطقة مابين النهرين واحدة من مراكز القوى فى المنطقة وكثيرا ما استطاعت تغيير الوجه السياسى فيها بحكم ما امتلكته من نفوذ سياسى وقوة عسكرية. وكان لهذا ايضا تأثيره على الجوانب الحضارية والثقافية وعلى التفكير الدينى فى الشرق القديم. وقد سكن السومريون أرض الرافدين فى فترة موغلة فى القدم واستطاعوا أن يبنوا فى المنطقة حضارة امتد تأثيرها الى خارج أرض الرافدين ولكنهم عجزوا من الناحية السياسية عن بناء دولة أو امبراطورية كما فعل البابليون والآشوريون. وقد عرف السومريون نظام دولة المدينة الذى كان منتشرا فى عديد من مناطق الشرق القديم. أما دولة الأكديين فمؤسسها هو سرجون (٢٣٣٤- ٢٢٧٩ق.م) الذى استطاع إقامة دولة لها إدارة مركزية منظمة استمرت قرابة قرنين (٢٣٣٤ - ٢١٥٤ ق.م) إلى أن سقطت دولة أكد نتيجة لغزو الكوتيين القادمين من المناطق الجبلية فى الشرق(١٣٩) مما أتاح فرصة للمدن السومرية

لتستعيد قوتها. ومن أهم الملوك السومريين فى هذه الفترة جوديا أمير لجش وتسقط سلالة الجوتيين بواسطة أسرة أور الثالثة (٢١١٢-٢٠٠٤ق.م) ثم تنشأ دولة عربية سامية جديدة حوالى ٢٠٠٠ق.م كونها الأموريون الذين أسسوا دولة مارى على الفرات الأوسط وأيسين ولارسا فى جنوب أرض الرافدين قادمين من بادية الشام والعراق وأعالى الفرات وشمالى مابين النهرين[١٤٠] وحوالى ١٨٩٤ ق.م تظفر إحدى هذه الدول الأمورية بالسلطة التامة وتكن الدولة البابلية الأولى (١٨٩٤ - ١٥٩٥ق.م) ومن أهم ملوك هذه الأسرة ملكها السادس حمورابى (١٧٩٢-١٧٥٠ق.م)[١٤١] صاحب القانون المسمى باسمه وفى عصره امتدت سلطة بابل إلى آشور وسوريا وأصبح الإله مردوك كبير آلهة ما بين النهرين.

وفى العصر البابلى القديم أو ما يسمى بالدولة البابلية الأولى تحققت السيادة العربية السامية فى صورة كاملة بسبب هجرات الأقوام العربية السامية من الساميين الغربيين المعروفين بالأموريين أوالكنعانيين الشرقيين الى مختلف بلاد الشام ووادى الرافدين. وباضافة العرب الساميين الغربيين الى العرب الساميين القدامى فى وادى النهرين طغى التحول القومى واللغوى فى العراق الى السامية على الطابع السومرى القديم. وانتهى السومريون سياسيا وتفرد العرب الساميون بالحكم منذ نهاية سلالة أور الثالثة الى سقوط الدولة الكلدانية على يد الفرس الاخمنيين فى ٥٣٩ ق.م ويؤكد طه باقر على أن هؤلاء الساميين الجدد من الفرع الغربى للساميين أى الساميين أو العرب السوريين ولغتهم أحد فروع كتلة اللغات أو اللهجات السامية الغربية أى الكنعانية والفينيقية والعبرية والآرامية[١٤٢].

وقد ظهرت فى بلاد النهرين - بالاضافة الى القوة البابلية بعصورها المختلفة - القوة الآشورية نسبة الى آشور عاصمتهم أو نسبة الى إلههم القومى أشور ومركز الآشوريين الأصلى فى الجزء الشمالى الشرقى من بلاد النهرين. ويعود الآشوريون الى أصول عربية سامية. ويوضح طه باقر أصولهم العربية بقوله:"

ومع أن نظرية كون الجزيرة العربية مهد الساميين لا تزال النظرية المعمول عليها بيد أن الكثير ممن سمّوا بالساميين، ومنهم الآشوريون والأموريون وغيرهم لم يأتوا رأسا من الجزيرة الى شمالى العراق، وإنما المرجع أنهم استوطنوا من بعد هجرتهم البعيدة فى موطن آخر، فى بوادى الشام وبادية العراق ومابين النهرين، كما كان الحال مع العموريين. ثم حلوا فى زمن ما من الألف الرابع أو موطنهم من الجنوب أى من بلاد بابل إبان الهجرة الأولى للساميين الى وادى الرافدين. فكان الأكديون فى الجنوب، ثم هاجر قسم من هؤلاء الساميين وهم الآشوريون الى الشمال[١٤٣].

ويمر التاريخ الآشورى بعدة عصور منها عصور ماقبل التاريخ وعصر السيطرة البابلية الى نهاية سلالة أور (٢٥٠٠ - ٢٠٠٠ق.م) والعصر الآشورى القديم (٢٠٠٠-١٥٠٠ق.م) والعصر الآشورى الوسيط (١٥٠٠-٩١١ق.م) والعصر الآشورى الحديث (٩١١-٦١٢ق.م) وينقسم العصر الأخير الى عصرى الامبراطورية الآشورية الأولى (٩١١- ٧٤٤ق.م) والامبراطورية الآشورية الثانية (٧٤٤- ٦١٢ ق.م) [١٤٤].

ومن أهم احداث العصر الآشورى القديم تدفق هجرات الأقوام العربية السامية الغربية المعرفة بالعموريين الى بلاد ما بين النهرين وكما حدث فى بابل فقد وصلت هذه الهجرات الى بلاد الآشوريين فغيرت من التركيب السكانى فى الأجزاء الوسطى والشمالية من بلاد النهرين حيث زادت نسبة السكان العرب الساميين بإضافة جماعات جديدة الى السكان القدامى الذين أتوا فى هجرات سابقة[١٤٥]. وتمكنت هذه الجماعات من إقامة دولة قوية كما حدث فى بابل وقد انتهت الدولة البابلية الأولى حوالى ١٥٩٥ ق.م نتيجة غزو الحيثيين وتلاهم غزو الكاشيين الذين أتوا من منطقة الفرات الأوسط الى بابل وأقاموا سلالة بابل الثالثة من ١٥٩٥ الى عام ١١٦٢ ق.م وبلغت الدولة الآشورية ذروة مجدها فى عصر تجلت بيلسر (١١١٦ ـ ١٠٧٨ ق.م) مؤسس الامبراطورية الجديدة حيث امتدت الى

البحر الأسود والبحر المتوسط غربا وبابل جنوبا. وازدادت قوتها فى عصر تجلت بيلسر الثالث (٧٤٥_٧٢٧ق.م) فى عصر الامبراطورية الآشورية الثانية(٧٤٤_٦١٢ق.م) ووصلت الى اقصى اتساع لها حيث سيطرت على سوريا وفلسطين وعلى الطريق المؤدى الى مصر واستولت على عرش بابل واستمرت هذه السيادة فى عصر سرجون الثانى (٧٢١_ ٧٠٥ق.م) واستطاعت غزو مصر (٦٧١_٦٥٣ق.م) فى عصر اسرحدون وكان آشور بانيبال آخر كبار الملوك الآشوريين، من بعده بدأت الامبراطورية مرحلة الاضمحلال حيث تعرضت لغزو الميديين الذين استولوا على نينوى (٦١٢ق.م) وكانت عاصمة الآشوريين. وقد أعطى هذا بابل فرصة النهوض من جديد فأسست الدولة الكلدانية فى بابل فيما يعرف بالعصر البابلى الحديث (٦٢٥ _ ٥٣٨ق.م) واستطاع نبوخذ نصر(٦٠٤_ ٥٦٢ ق.م) أن يصل بفتوحاته الى حدود مصر واستولى على بيت المقدس فى ٥٨٦ق.م وفى عام ٥٣٩ ق.م تبدأ الحرب مع الفرس الذين خلفوا الميديين فى السيادة على آسيا الصغرى. وانتهى الأمر بسقوط بابل فى يد كورش فى ٥٣٨ ق.م ونهاية حكم دولة بابل الجديدة، وانتهت مكانة بلاد مابين النهرين كإحدى القوى السياسية العسكرية الهامة فى تاريخ الشرق الأدنى القديم بوقوعها فى يد الفرس الأخمينيين (٥٣٩_٣٣١ق.م).

ثانيا: الوضع الحضاري: ولم تكن بابل آشور مجرد قوة سياسية عسكرية فى المنطقة، ولكن التأثير الحضارى لمنطقة مابين النهرين امتد الى كل مناطق الشرق الأدنى القديم. والحقيقة أن حضارة مابين النهرين لها خصائص هامة قد لانجد بعضها فى غيرها من حضارات الشرق القديم. وأول هذه الخصائص أن هذه الحضارة استخدمت لغتين للتعبير عن تراثها بأنشطتها المتعددة. وقد كان لهذه الصفة أثر كبير فى بناء عقلية إنسان مابين النهرين فقد وسعت من تجربته الإنسانية وعمقتها فالحياة فى عالمين لغويين متميزين اتجه بحضارة مابين النهرين الى العالمية واستطاعت التغلب على صفة الاقليمية أو القومية التى نشأت فى أحضانها

حضارات أخرى فى المنطقة. وهذه الصفة العالمية لحضارة مابين النهرين طبعت هذه الحضارة بصفة جديدة هى صفة المرونة والتسامح والقدرة على التأثير والتأثر بغيرها من الحضارات المجاورة مما أدى الى إثراء هذه الحضارة نتيجة للحركة والديناميكية التى اتصفت بها فتعدت الحدودة الجنسية واللغوية والجغرافية والسياسية لها، وحققت نوعا من الوحدة الثقافية التى قامت على أساس من التكامل التاريخى الذى ربط بين عصور الحضارة، رغم اختلاف الأجناس المشتركة فيها وتنوع أوصولها.

وقد أثرت هذه النظرية الحضارية العالمية على نظم الحكم فى منطقة مابين النهرين فاستطاعت تطوير نظام ديمقراطى للحكم يعد من أقدم النظم الديمقراطية فى العالم. وقد سبق التفكير السياسى الديمقراطى لدى الاغريق بآلاف السنين. ففى الألف الثالثة قبل الميلاد نشأت المدن فى شكل مجتمعات تحكمها مجالس تتكون من شيوخ المدينة والرجال الأحرار البالغين سن الرشد. والحقيقة أن التراث القانونى الذى خلفته الحضارة البابلية الآشورية بثرائه وتنوعه يشير الى مدى ما وصلت اليه هذه الحضارة من تقدم على المستوى التشريعى وفيما يختص بنظم الحكم وانعكاس هذا على الحياة الاجتماعية. ومن أهم القوانين التى طورتها منطقة مابين النهرين قانون حمررابى الشهير المكتوب على نصب يحمل صورة الملك فى جزئه الأعلى واقفا أمام الإله ثم يرد نص القانون أسفل الصورة. ويبدأ هذا القانون بمقدمة تليها القوانين وينتهى بخاتمة[١٤٦] وفى المقدمة والخاتمة يمجد الملك عمله على نشر العدل بين الناس. والى جانب هذا القانون توجد مجموعة أخرى من القوانين القديمة منها قانون بيلالاما وقانون لبت - عشتر وقوانين أور- نمو. وهى جميعاً أقدم من قانون حمورابى ويبدو واضحا استفادة حمورابى منها. وهناك مجموعة من القوانين الآشورية تعود الى الامبراطورية الوسطى والدولة البابلية الحديثة والى جانب هذه النصوص القانونية توجد كثير من العقود والأحكام القضائية والحسابات والايصالات والوثائق المالية وغير المالية تبين جميعها تطور النظام القانونى لحضارة مابين النهرين.

ويقسم قانون حمورابى المجتمع الى ثلاث طبقات: الأشراف الذين يتمتعون بالحرية الكاملة وبكل الحقوق ثم طبقة العامة ويطلق على الواحد منهم "مشكين" وهم أحرار يخضعون لقوانين معينة خاصة فيما يتعلق بتحويل الملكية ثم طبقة العبيد(١٤٧). ويختلف الوضع القانونى لهذه الطبقات حسب مكانتها فى المجتمع. ويقوم نظام الأسرة على أساس سلطة الأب. ويتم الزواج عن طريق عقود مكتوبة وقانونية وللرجل أن يتزوج ثانية إذا ثبت أن الزوجة الأولى عاقر وعادة ماتكون الزوجة الثانية من الإماء وليس لها حقوق الزوجة الحرة(١٤٨) وكان للطلاق أيضا قوانينه فلا يصح إلا إذا ثبت غياب الزوج مدة طويلة أو رفضه إعالة زوجته. ومن أسبابه العقر وللمرأة حق الطلاق والزواج ثانية. ووضع قانون حمورابى عقابا صارما للزنا والاغتصاب(١٤٩). ويقوم حق الوراثة على أساس البنوة القانونية ويقسم الميراث دون تمييز بين الأبناء الشرعيين بالزواج أو بالتبنى. وتستبعد الإناث من الميراث الا فى حالة عدم وجود ذكور، وللإناث حق معين فى الانتفاع بالملك وكانت العقارات المملوكة الثابتة تسجل فى الوثائق الادارية وهى كالبيوت والحدائق والحقول. وقد صاحب هذا التوسع فى نظام الملكية تقدم كبير فى الحياة التجارية. ووضعت القوانين المنظمة للمعاملات القانونية كالودائع والنقل وشراء العقارات أو بيعها أوتحويلها والقروض ذات الفائدة والتأجير والمشاركة(١٥٠).

وقد تميز قانون حمورابى بعدالته ورحمته اذا ما قورن بقسوة القوانين الآشورية ولين القوانين السومرية. وفرضت عقوبة الموت على عدد من الجرائم الكبيرة مثل النميمة وشهادة الزور والسرقة والنهب. وقد طبق قانون العين بالعين والسن بالسن على طبقة الأشراف دون غيرها. ويحتمل أن هذا القانون من خلق الشعب العربى السامى الذى أنشأ الدولة البابلية الأولى نظرا لعدم وجود ما يشبهه فى القوانين الأخرى لبلاد مابين النهرين. وقد فرض قانون حمورابى عقوبات على أصحاب المهن إذا ما أحدثوا ضررا. وكانت القضايا تنظر أمام قضاة يفحصونها ويطلبون الوثائق والشهود عليها.

ثالثا: الوضع الديني: ويطغى الطابع الدينى على نظام الحكم فالحكومة الأرضية ممثلة للحكومة الإلهية، والملك ممثل للإله والرئيس الأعلى للكهنة[١٥١] ويشرف على الوظائف الدينية الهامة. وقد أدى تركيز السلطات فى يد زعيم واحد الى الحد من نفوذ مجالس الشيوخ ولاشك أن هذا كان مرتبطا باتساع الدولة وتحولها الى امبراطورية. وقد اتخذت الحكومة شكلا دينيا فهى حكومة إلهية يديرها الملك والكهنة وتنحصر مهمة الحاكم فى تنفيذ إرادة الآلهة وإرضائها وبناء الهياكل لها.

والديانة فى منطقة مابين النهرين ديانة طبيعية كغيرها من ديانات الشرق الأدنى القديم تقوم على أساس عبادة القوى الكونية التى تتحكم فى خصوبة الأرض فى بيئة زراعية. وتتغلب النزعة التوفيقية لحضارة مابين النهرين على التفكير الدينى فيها فالنظم الدينية والآلهة المتعددة هى فى الغالب آلهة سومرية تقبلها الغزاة العرب الساميون.. وأهم آلهة مابين النهرين الثالوث المكون من أنو إله السماء وإنليل إله المنطقة الكونية المحصورة بين السماء والأرض فهو إله الفضاء الكونى المسيطر على الريح والعواصف والعنصر الثالث فى هذا الثالوث المقدس هو الإله إنكى أو إيا إله الأرض. والى جانب هذا الثالوث الكونى كان هناك ثالوث آخر يتكون من الشمس والقمر وكوكب الزهرة[١٥٢] الأول يدعى أوتو والثانى ننار والثالث إنانا نجم الصباح فينوس. ومن آلهة الطبيعة أيضا الإله أدد وهو إله العاصفة فى كل مظاهرها، وعبدت النار ايضا فى شخص الإله نُسْكو كما عُبدت الإلهة عَشتر رمز الأرض الأم وقد نشأت حولها مجموعة من الأساطير وهى أشهر آلهه الدورة الطبيعية، وترتبط بالخصوبة وهى أيضا إلهة الحب والخصوبة والإنبات كما أنها إلهة الحرب والدمار مما يوحى بالتناقض الواضح فى طبيعتها ووظائفها وقد اقترنت عشتر بالإله تموز[١٥٣] (دى موزي) الذى يموت ليبعث من جديد رمزا الى ما تتعرض له الطبيعة من جفاف وذبول يتبعه ميلاد الطبيعة من جديد وفى هذا يتشابه تموز مع عدد من آلهة العالم القديم أهمها أوزوريس عند المصريين

وأدونيس عند اليونان. ومن الآلهة القومية التى انتشرت عبادتها فى عدد من المدن البابلية الآشورية الإله آشور فى مدينة آشور والإله مردك فى مدينة بابل[١٥٤] والذى ترتبط به بعض الأساطير الخاصة بخلق العالم وتنظيم الكون. ويكتسب الإله مردك أهمية خاصة نظرا لأنه جمع كثيرا من الصفات والوظائف التى كانت من نصيب عدد من الآلهة. ولهذا فهو يعتبر خطوة فى سبيل توحيد الآلهة فى إله واحد. وأصبحت الآلهة المتعددة تمثل بعض جوانب شخصيته، كما اتحدت فيه قوى الآلهة أنو وإنليل وإيا. وأصبح بذلك المهيمن على كل القوى الكونية التى كانت السيطرة عليها لهذه الآلهة. وأصبح يلقب بسيد الآلهة والبشر. وبعد انتقال السيادة السياسية للآشوريين أصبح الإله آشور كبيرا للآلهة وتنسب اليه النسخة الآشورية من قصة خلق قيامة بخلق العالم.

وإلى جانب هذا الاعتقاد فى تعدد الآلهة وفى اتحادها أحيانا فى شخص إله واحد انتشرت فى بلاد ما بين النهرين بعض المظاهر الدينية التى تعتبر بشكل عام جزءا من مظاهر الديانة السامية القديمة. ومن أهم هذه المظاهر ظاهرة التنبؤ[١٥٥] وهدفها التعرف على إرادة الآلهة والتنبؤ بها وتقوم بهذه الوظيفة طائفة من الكهنة تقوم بالتنبؤ عن طريق فحص كبد الحيوان، وانتشر ايضا التنجيم كوسيلة أخرى من وسائل التنبؤ عن طريق مراقبة حركات الأجرام السماوية. وقد تطور على هذا الاساس علم الفلك وبلغ شأوا عظيما عند البابليين والآشوريين. وانتشرت المراصد المقامة على قمم أبراج المعابد. واطلقوا على مجموعات الكواكب المختلفة اسماء انتقلت من بعدهم الى اليونان. كما تقدمت ايضا العلوم الرياضية وارتبطت كالفلك بالدين وخدمته[١٥٦]. وقد اشتملت طقوس مابين النهرين على تفصيلات معقدة ومن هذه الطقوس الخاصة بتقديم القرابين التى اختلفت أغراضها كقرابين التكفير عن الذنوب واكتساب رضى الآلهة وقرابين تدشين المعابد والتماثيل الجديدة الى جانب القرابين اليومية وكانت هذه القرابين عادة من الحيوانات كالحمل والجدى والسوائل

مثل اللبن والعسل والزيت وتبدأ طقوس تقديم القرابين بالصلوات بعد وضع الأضحية على مذبح أمام تمثال الإله وتخصص أجزاء من القرابين للآلهة وكانت تحرق أو تسكب على حسب نوعها تكريما للآلهة، وللكهنة نصيب من هذه القرابين ويذهب بقيتها الى صاحب القربان. وعرفت ديانة مابين النهرين كثيرا من الأعياد الدينية ومم أهمها أعياد الآلهة القائمة على حماية المدن وعيد رأس السنة(١٥٧).

ونظرا لأن الدين قد طبع الحياة البابلية الآشورية بطابعه نجد أن ما أنتجه البابليون والآشوريون من تراث أدبى وفنى يظهر عليه تأثير الدين والنظرة التاريخية العامة لشعوب مابين النهرين. ولأن التاريخ عند مؤرخ مابين النهرين اكتمل فى الزمان الأول القديم وأخذ شكله المثالى الذى وضعته الآلهة ليكون نموذجا للبشرية فهكذا ايضا الحال بالنسبة للأنشطة الإنسانية المختلفة من أدب وفن. فهذه الأنشطة عبارة عن أنماط أولية فعلتها الآلهة وأصبحت بعد ذلك فعلا إنسانيا يكرر فيه الإنسان عمل الإله. ويرتبط نجاح المجهود الانسانى أو فشله بمدى قربه أو بعده من هذا النموذج الذى وضعته الآلهة وفى سومر كانت كل الأنشطة الإنسانية المتصلة بالسلم والحرب مكرسة للآلهة. ومن أهم نتائج هذا الاعتقاد على الأدب والفن فى منطقة مابين النهرين هو أن كاتب وفنان هذه المنطقة لم يسع فى أعماله الفنية والأدبية الى الإبداع ومحاولات الخلق الأدبى أو الفنى بل كرس جهده فى تقليد نماذج أدبية وفنية أولية قديمة فهو يتفنن مثلا فى نسخ النصوص الأدبية لأنها أشكال مقدسة. ومن ثم فهو لا يعتنى بذكر اسمه أو نسبة العمل الأدبى أو الفنى الى شخصه. وقد ترتب على هذه الرؤية الأدبية والفنية لإنسان مابين النهرين أن أصبح من الصعب تمييز التطور التاريخى للأسلوب الأدبى والفني(١٥٨). فالموضوعات واحدة متكررة وإن اختلفت فى درجة دقتها وتمثلها للنموذج الأولى. وطبقا لهذه الرؤية لايوجد فى الحقيقة تطور للأساليب الأدبية والفنية فالأشياء لم تبدأ بسيطة، ثم أخذت تتدرج فى تطورها الى أن أصبحت على الشكل المركب المعقد الذى نعهده.

الأشياء اكتلمت من البداية وأصبحت نماذج لاتبارى. فهى قمة الإبداع الحضارى لأنها من صنع الآلهة ومن هنا لم يسع الكاتب أو الفنان الى خلق شخصية أدبية أوفنية مستقلة ولم يرغب فى الابداع الذاتى بل حرص على التعبير الجماعى الموضوعى. فهو يتفنن فى نقل ونسخ التفاصيل الأولية للعمل الأدبى دون محاولة التعديل فيه ولذلك فهو أشبه بصاحب الحرفة المتقن الذى اختفت شخصيته وراء الأعداد الهائلة من الأعمال الفنية والأدبية المتكررة والمتشابهة. ولكن على الرغم من ذلك لم يخل هذا الفن الجماعى ذو الشكل الفنى المتواتر من محور فكرى فهو فن يعبر عن حياة المجتمع وأنشطته المختلفة. ولأن حياة المجتمع الأرضى صورة من حياة مجتمع الآلهة جاء الأدب والفن معبرين عن هذه العلاقة بين مجتمع الآلهة ومجتمع البشر وعلى هذا فالتراث الأدبى والفنى تراث دينى فى شكله ومضمونه هدفه خدمة الآلهة. وقد أثر هذا على النظرة التاريخية لحضارة شعوب مابين النهرين. فالتاريخ عندهم وحدة متكاملة تبدأ مع بداية الخلق والحضارة هبة من الآلهة منحتها للإنسانية فى شكل نتاج مكتمل، وتربط هذه الرؤية بين الحضارة والحكم فتجعل الحكم والنظام أساسا للحضارة، ومن هنا فالحضارة مرتبطة بظهور الحكم واستمرارها مرهون باستمرار الحكم والنظام.

وترتبط قصة الطوفان عن شعوب مابين النهرين بهذه الرؤية التاريخية الحضارية. فالطوفان عودة بالبشرية الى حالة الفوضى الكونية نتيجة لتمرد البشر على الآلهة وارادتها. وكان الطوفان وسيلة الآلهة لحرمان البشرية من الحضارة.

وأصبح العالم بدون حكم إنسانى فقد سلبت الآلهة نظام الحكم من الإنسان، وأرادت العودة بالعالم الى حالته الأولى قبل الخلق. إلا أن الآلهة كانت رحيمة فلم تشأ أن تقضى على البشرية تماما فاحتفظت ببذور الحضارة فى شكل فئة قليلة من البشر والحيوان. وقد صعدت هذه العناصر الإنسانية والحيوانية الى الفلك لتكون بذورا للحياة الجديدة على الأرض الطاهرة بعد أن قضى الطوفان على النظام[١٥٩]

الذى يضمن للحضارة الجديدة استمرارها. ويعتبر الملك إتانا أول حكام مابين النهرين فى عالم ما بعد الطوفان وفترة حكمه فترة انتقال عسيرة من مرحلة الفوضى الكونية الى عالم الحكم والنظام والحضارة وتتمخض أزمة الحكم والحضارة فى عصر إتانا عن ظهور بوادر الحكم الديمقراطى الذى أصبح سمة هامة من سمات حضارة مابين النهرين. وتقوم نظرية الحكم الجديدة على إدراك الكون كدولة وإدراك الحكومة الأرضية كصورة للحكومة الإلهية (١٦٠) تستمد منها سلطاتها ويعتبر الملك مسئولا أمام الآلهة. وتخضع الحكومة الأرضية فى نفس الوقت لسلطة مجلس جديد يسمى مجلس الشيوخ يكون بمثابة الرقيب على سلطات الملك. وقد امتدت هذه الرؤية التاريخية الحضارية لتضع فلسفة للتاريخ العام فاعتقد مؤرخ مابين النهرين فى قوانين كونية تتحكم فى مقدرات الأمم والامبراطوريات وتحدث هذا التغيير المنتظم فى تاريخها. فمن رؤيته لماضى مابين النهرين اتضح لهذا المؤرخ أن هذا الماضى الطويل عبارة عن دورات متكررة يختفى ملك ليظهر أخر، وتذهب مملكة لتأتى أخرى. وربط مؤرخ مابين النهرين فترات الصعود والهبوط فى تاريخ الأمم بفترات تجدد الطبيعة وموتها فى مواسم مختلفة وكما أن الطبيعة تخضع لمشيئة الآلهة فهكذا ايضا التاريخ الإنسانى. فهو تاريخ إلهى تتولى أمره الآلهة ويحظى فيه بعض الملوك بحماية الآلهة ومساندتها ويكون التدهور والهزيمة من نصيب هؤلاء الملوك الذين لاتؤيدهم الآلهة. ولاشك أن ما ينطبق على الملوك ينطبق على الممالك. التاريخ إذن أشبه بالدورات المتكررة للطبيعة وأحداث هذا التاريخ ردود فعل إلهية تتفاوت بين البركة واللعنة وبين الرخاء والدمار ويكتسب التاريخ وظيفة تثقيفية أو هدفا تعليميا فمنه يستمد المؤرخ دروسا تاريخية. فالآلهة قد استخدمت بعض الممالك لتعطى درسا تاريخيا لممالك أخرى وكل مملكة تالية كانت الوسيلة التى استخدمتها الآلهة لعقاب المملكة السابقة. بل إن الآلهة قد تستخدم أحيانا شعبا أجنبيا لعقاب شعبها. وقد تتخلى الآلهة عن ملك تبنته فى البداية

نتيجة لعصيانه وتعديه للحدود التى وضعتها الآلهة. وواضح أن العصيان الدينى أو التمرد ضد الآلهة هو الأساس الذى يقوم عليه التغير التاريخى. وطالما أن الملوك لا يتعدون على حقوق الآلهة فليس هناك تدخل من الآلهة فى المجرى التاريخى للأحداث. وقد أدى هذا الفهم التاريخى الى نوع من الجمود أو الثبات فى الحركة التاريخية فخلت من الديناميكية وأصبحت العملية التاريخية تدور فى فلك تقديس الأوامر الالهية أو تجاهلها. وأصبح التكهن بسلوك الآلهة أمرا ميسورا. وأهملت العلاقات السببية التى تؤثر على توجيه الأحداث. وارتبط التاريخ بالسماء فما يحدث على الأرض انعكاس لما يحدث بين الآلهة حتى أن الصراع السياسى بين ملوك وممالك الأرض - وهوالصراع الصانع للتاريخ الإنسانى - هو فى الأصل نتيجة الصراع بين الآلهة وتصادم إرادتها(١٦١) وقد نتج عن هذا الربط بين السماء والأرض - أو بين مجتمع الآلهة ومجتمع البشر - أن أصبح الدين فى حضارة مابين النهرين رقيبا على التاريخ الإنسانى وأحداثه، ولهذا اهتمت شعوب مابين النهرين بمعرفة رأى الآلهة فى مستقبل الأحداث الإنسانية قبل وقوعها فطورت هذه الشعوب فنون الكهانة والتنبؤ والسحر كوسائل للتعرف على إرادة الآلهة والحصول على موافقتها فيما يتعلق بمستقبل الأحداث البشرية وتطورت هذه الفنون لتصبح علوما ثابتة لها قوانينها وتقوم على الملاحظة المباشرة للظواهر الطبيعية والفلكية ومراقبة حركة النجوم والأجسام الفلكية وتحليلها للوصول الى معرفة إرادة الآلهة. وقد لعبت وظيفة الكاهن دورا أساسيا فى حضارة مابين النهرين إذ لم يكن فى مقدور الملك أن يبدى رأيا أو يتخذ خطوة سياسية أويدخل فى معركة دون الحصول على كلمة الكاهن أو العراف الذى يحاول استطلاع رأى الآلهة فى هذا الشان(١٦٢) وهكذا لعب الكاهن دور الوسيط بين الملك والآلهة. وكثيرا ما كانت تقوم معرفة الكاهن على أساس دراسة الأحداث الماضية ومعرفة ردود فعل الآلهة فى شأنها. وهكذا استغل الكاهن أحداث الماضى لتوجيه شئون الحاضر والمستقبل، ولهذا ايضا

اهتمت شعوب مابين النهرين بتسجيل أحداث الماضى وتدوينها مفصلة حتى تكون حاضرة أمام الكاهن لدراستها وتحليلها. وقد أثرت الكهانة بشكل عام على فهم التاريخ ودراسته فأصبحت الكهانة علما لصناعة التاريخ ومعرفة مستقبل الأحداث.

رابعا: التراث الأسطورى: وأخيرا تعتبر حضارة مابين النهرين من أغنى الحضارات العربية السامية القديمة فى تراثها الأسطورى وربما كان السبب فى ذلك أن معظم الأساطير البابلية الآشورية هى فى الأصل أساطير سومرية ورثها البابليون والآشوريون وطوروها دون أن يغيروا فى مع نيها الأصلية حفاظا منهم على التقاليد الأدبية التى اعتبرت الأعمال الأدبية القديم نماذج يقتدى بها. وقد تركت شعوب مابين النهرين عددا لابأس به من الملاحم الدينية التى تحكى قصص الآلهة، وتتناول الأصول الأولى للخلق والإنسان كما تهتم أيضا بالمصير الإنسانى بعد الموت.

ومن أهم أساطير البابليين والآشوريين أسطورة الخلق وتتضمنها قصيدة طويلة تعرف باسم "إنوما ايلش" وموضوعها تمجيد الإله مردك ككبير للآلهة وخالق للكون(١٦٣) وتعطى هذه القصيدة فكرة عن قصة خلق العالم تقول إنه فى البدء لم يكن هناك سوى محيط من المياه يحكمه إلهان الإله أبسُو والإلهة تيامت التى تمردت على أبويها واستطاعت ذبح أبسو واضطرت تيامت الى الدفاع عن نفسها فولدت مخلوقات خرافية بشعة لتقاتل بها الآلهة التى اختارت الإله مردك ليقودها فى حربها ضد تيامت. وينتصر مردك، ويشق جسد تيامت شقين: صنع السماء من الشق الأول والأرض من الشق الثانى فانقسمت المياه الى مياه فوق الجلد ومياه تحته، ويزين مردك السماء بالنجوم ثم يخلق الإنسان من تراب يمزجه بدم الإله كنجو الذى قتل فى معركة مردك مع تيامت. وبعد تمام الخلق تحتفل الآلهة بانتصار مردك وتخلع عليه ألقاب الشرف التى تدل على أنه كان أهم آلهة البابليين منذ بداية الألف الثانى قبل الميلاد حيث تركزت فيه كل الصفات والوظائف الالهية التى كانت

موزعة على عدد كبير من الآلهة. ولا شك أن هذه كانت خطوة فى سبيل التوحيد الطبيعى. ومن الأساطير الأخرى أسطورة نزول الإلهة عشترالى العالم السفلي[١٦٤]. ويؤدى نزولها إلى توقف الحياة الطبيعية على الأرض وترسل الآلهة إلى ملكة العالم السفلى وتدعى إرِ شكيجل وتطلب منها اطلاق سراح عشتر فتعود الحياة إلى الأرض. وواضح أن هذه الأسطورة تؤكد على اعتقاد شعوب مابين النهريين فى موت الآلهة وقيامتها[١٦٥]. إلى جانب أنها تأكيد لصفة الطبيعية التى اتصفت بها ديانة مابين النهرين. ومن أساطير ماوراء الموت أيضا أسطورة نرجل وصراعه مع ملكة العالم السفلى السابقة الذكر والتى تنتهى بزواجهما فيصبح نرجل ملكا للعالم السفلى وهو فى الأصل إله الشمس، وكانت مدينة كوثى فى الشمال الشرقى من مدينة بابل مركزاً لعبادته. أما ملحمة جلجاميش فهى أهم أعمال شعوب ما بين النهريين الأدبية، وهى تعتبر أقدم ملحمة عرفها الأدب الإنسانى. فهى تسبق أقدم الملاحم اليونانية بحوالى ألف وخمسمائة عام. ولا يستبعد أن يكون لهذه الملحمة أثر كبير فى ظهور فن الملاحم عند اليونان وبخاصة الملحمة البطولية[١٦٦]. ويرجح علماء الحضارات السامية القديمة أن ملحمة جلجاميش كانت معروفة حوالى الألف الثانى قبل الميلاد. وقد تعددت مصادر هذه الملحمة واختلفت البلدان التى عثر فيها على نصوص منها وعلى ترجمات لها فى لغات قديمة كثيرة. ولهذا فربما كانت أكثر ملاحم العالم القديم شيوعا وتأثيرا فى أدب حوض البحر الأبيض المتوسط فقد عثر على نسخة منها فى إرشيفات بوخازكوى عاصمة الامبراطورية الحيثية فى الأناضول وهى مكتوبة بالأكادية، وترجمت الى الحيثية والحورية[١٦٧]. ووجدت أجزاء منها فى جنوب تركيا. وتشير الأجزاء المحطمة التى عثر عليها فى فلسطين إلى وجود نسخة باللغة الكنعانية أو الفلسطينية المتأخرة وربما كانت هذه النسخة هى المصدر الذى استقى منه كتاب العهد القديم بعض المظاهر البابلية الآشورية الخاصة بقصة الخلق وقصةِ الطوفان وضمنوها التوراة[١٦٨]

نتيجة لهذا الانتشار أصبح جلجاميش بطل الملحمة نموذجا للبطولة فى العالم القديم تناقلته شعوب حوض البحر الأبيض المتوسط إلى أن أخذ صورته المثالية فى شخصية البطل الإغريقى هيراكليس. وجلجاميش هو ملك مدينة أرُك المذكورة فى التوراة (التكوين١٠:١٠) وتسمى الآن ورقة (الوركاء). وقد أثارت بطولة جلجاميش وفلسفته انتباه أدباء ما بين النهرين فاتخذوها موضوعا لأعمالهم الأدبية التى زادوا فيها على ما وقع منها تاريخيا، وأضفوا عليها صفة أسطورية خالية ساعدت على انتشارها. وتعالج الملحمة بعض المشاكل الفلسفية الدينية والاهتمامات الإنسانية التى تركت أثرا دراميا عميقا. فلأول مرة يتصدر الإنسان وسط الآلهة وصراعاتها موضوعا لها. فالإنسان جلجاميش يواجهنا فى الملحمة بعدد من العواطف والمشاعر الإنسانية المتناقضة تتركنا فى انفعال شديد لقوتها الدرامية وعناصرها المأسوية. وجلجاميش شخصية تاريخية كما أثبتت ذلك الحفريات الحديثة. ويعتقد أنه عاش حوالى منتصف الألف الثالث قبل الميلاد. وتذكره قائمة الملوك القدامى الذين حكموا سومر(١٦٩). ويسبقه فى هذه القائمة اربعة ملوك هم إتانا ملك كيش الذى تولى عرش سومر فى البدايات الأولى للألف الثالث قبل الميلاد، ويليه ابنه إنمركر الذى شيد مدينة أرُك، ثم يليه لوجلبندا الذى أُلِّه حوالى ٢٤٠٠ق.م أما الملك الرابع فهو دوموزى (تموز) الذى اشتهر فى الأساطير بالإله الذى يموت ليبعث من جديد، وأصبح نموذجا للإله الحى الميت بين آلهة العالم القديم. أما عن زمن كتابة الملحمة فيعتقد المؤرخون أنه كان حوالى ٢٠٠٠ ق.م، أى بعد حكم جلجاميش بحوالى ستمائة عام وبعد خمسمائة عام من تأليه جلجاميش وتعتبر ملحمة جلجاميش مثالا واضحا لاختلاط الواقع التاريخى بالخيال الأسطورى(١٧٠). فهى تشتمل على بعض الإشارات التاريخية حيث تتحدث عن مدينة أرك وأسوارها المحصنة وهى مدينة حقيقية تقع جنوب العراق. وتذكر أسماء بعض المعابد ومنها معبد أنو ومعبد عشتر. كما تشير الملحمة إلى القبائل البدائية

المحيطة بالمدينة وتعطى مثالا لاندماج أهل الصحراء البدو فى شعوب مابين النهرين. وتذكر أيضا الصراع السياسى بين جلجاميش وبعض ملوك المناطق المجاورة. وتعطى صورة لطبيعة الحكم فى ذلك العصر وبالذات وجود مجلس الشيوخ الذى يستشيره جلجاميش قبل قيامه بأعماله. وارتباط الحكم بالدين كما يظهر فى شكوى الشعب للآلهة ضد مظالم جلجاميش.

والملحمة تروى قصة جلجاميش فتبدأ بذكر مولده وأعماله وكيف أنه كان ظالما يضطهد شعبه الذى اشتكاه للآلهة التى خلقت له ندا يضاهيه فى قوته لكى تصرف إليه ظلم جلجاميش. وبعد فصل من الصراع بين البطلين يصبحان صديقين ويقومان معه بكثير من الأعمال الجبارة أهمها انتصارهما على المخلوق الخرافى الذى يسكن غابة الأرز. وتعجب الإلهة عشتر بقوة جلجاميش وتعرض عليه الزواج الذى يرفضه فتشكوه عشتر للإله أنو وتطلب منه خلق ثور السماء ليدمر جلجاميش. ولكن إنكيدو صديق جلجاميش ينتصر على هذا الثور ويقتله فتجتمع الآلهة للمشورة وتحكم على إنكيدو بالموت. وهنا يبدأ جزء من الملحمة جديد فى موضوعة وهدفه. فيبدو جلجاميش مضطرب النفس حزين القلب متأملا فى حقيقة الموت وفى المصير الإنسانى. وتتغير صورة البطولة فبدلا من جلجاميش الفاتح المنتصر صاحب المغامرات البطولية نرى إنسانا جديدا وبطلا مأسويا تتحول حياته بالتدريج إلى دراما تعرض من خلالها حياة البطل ونهايته المأسوية. ويبدأ الحوارالداخلى بين البطل وذاته فنجده يكرس البقية الباقية من حياته من أجل البحث عن الخلود فيتوجه إلى شيخ حكيم يدعى أتنا بشتم ليسأله عن سر الخلود. فقد كان هذا الشيخ الإنسان الوحيد الذى منحته الآلهة الخلود. ويمر جلجاميش بالعديد من الأهوال والمتاعب حتى يصل إلى مكان الشيخ، الذى يخبره ان الحياة والموت بيد الآلهة، وأن الخلود ليس من نصيب الإنسان. وقد ظفر الشيخ بالخلود زمن الطوفان الكبير. وأن هذا الظرف لن يتكرر مرة أخرى. ثم يبعث الشيخ الأمل فى نفس البطل فيخبره أن نباتا

له القدرة على اعادة الشباب يوجد فى قاع البحر، فيغوص جلجاميش الى القاع، ويحضر النبات، ثم يفقده مرة أخرى لأن أفعى جذبتها رائحة النبات فأخذته بينما جلجاميش يغتسل فى مجرى الماء، وتحصل الأفعى على الخلود، ويضيع آخر آمال جلجاميش فى الحصول على الخلود، ويفهم جلجاميش أنه لا معنى على الاطلاق من بحثه وسعيه ويستسلم البطل لقدره ويعود إلى مدينته ليزاول أعماله السابقة.

وتزخر الملحمة فى تفاصيلها الدقيقة بالأفكار والمعانى التى تعطى صورة كاملة لحياة وأنشطة شعوب مابين النهرين. فمن الناحية الدينية تتحدث الملحمة عن الآلهة وأفعالها وصفاتها وصراعاتها، والمجلس الذى يضمها وعلاقتها بالبشر، والطقوس التى تقام لها، والقرابين التى تقدم اليها وتذكر الملحمة ايضا بعض الصلوات والتوسلات المقدمة للآلهة واهتمام الملوك ببناء المعابد وترميمها. ومن المفاهيم الدينية التى تتعرض لها الملحمة مفهوم الخطيئة الإنسانية التى جاءت بالطوفان، ومفهوم الثواب والعقاب، ومفهوم حياة مابعد الموت والبعث، وكلها تعطى فكرة عن التصور الدينى لشعوب مابين النهرين. وتعالج الملحمة أيضا بعض المشاكل الفلسفية التى ترد فى شكل حوار بين شخصيات الملحمة وخاصة بين جلجاميش وانكيدو وبينه وبين الشيخ أتنا بشتم. وتعطى الملحمة أولى محاولات التأمل الفلسفى فى الوجود والمصير الإنسانى. وتقدم نظرة اخلاقية غائية وأول المشاكل الفلسفية التى تعرضها الملحمة مشكلة الصراع بين الخير والشر والصراع من أجل الخلود(١٧١). وتعطى الملحمة علاجا لمشكلة الموت يتمثل فى اتجاه الإنسان إلى بناء الحضارة فهى التى تخلد الإنسان وتضمن له البقاء بعد الموت. كما تناقش الملحمة مشكلة الإرادة الإنسانية. وتوضح أنه على الرغم من أن الارادة الالهية لها اليد العليا فإن صراع الالهة يعطى فرصة لحرية الإرادة الإنسانية تتبلور احيانا فى

التحدى الإنساني لسلطة الآلهة[١٧٢] . وترد فى الملحمة أيضا بعض الأفكار الانثروبولوجية خاصة فيما يتعلق بشخصية انكيدو إذ تعطى قصة انتقاله من مرتبة الحيوانية إلى الإنسانية فكرة عن نشوء الإنسان وتطوره كما فهمه علماء الأنثروبولوجيا فى الغرب وربما يمثل انكيدو مرحلة وسط من مراحل التطور الإنسانى وهى مرحلة التوسط بين الحيوانية والانسانية. وهى تدل أيضا على التغيرات الجسمانية والعقلية التى تصاحب هذا التطور بالإضافة الى العوامل النفسية. هذا الى جانب أن قصة انكيدو تلقى الضوء على كيفية انتقال إنسان الصحراء إلى المدينة واندماجه فيها[١٧٣]. وربما تكون فيها اشارة إلى الهجرات العديدة التى شهدتها أقاليم الشرق الأدنى القديم من المناطق الصحراوية إلى الوديان. وهى مناطق جذب طبيعية لسكان الصحراء وبالاضافة الى هذه المناحى الدينية والفلسفية والانثروبولوجية لملحمة جلجاميش تعطينا الملحمة نموذجا أدبيا متكاملا تلعب فيه الشخصيات دورها فى دقة متناهية وتتدرج أحداثها فى يسر وسلاسة الى نهايتها فى حبكة فنية دقيقة. وتعتمد الملحمة فى لغتها على الحوار كوسيلة ناجحة لتوصيل الأفكار كما أنها تستخدم الخيال الثرى وعناصر التشويق فى محاولة لنقل القارئ من عالمه. الواقعى الى عالم الخيال الخصب. واحتوت الملحمة على عناصر درامية تقوم على اسس من الصراع الدائر فى الملحمة سواء بين البطل والآلهة أو البطل وانكيدو، أو ذلك الصراع الذاتى الذى يدور داخل عقل البطل ويثير فيه انفعالات إنسانية متناقضة وقوية. ولا تخلو الملحمة أيضا من العناصر الأسطورية التى تظهر فى صفات جلجاميش الخارقة للعادة كأوصاف جسمه وقدراته وكذلك فى الكثير من المخلوقات الخرافية، والأماكن الغريبة المجهولة التى يرد ذكرها والشخصيات غير العادية مثل انكيدو وأتنا بشتم. كما تظهر أيضا فى

[redacted]

الالهة المتعددة وفى الاعمال البطولية الخارقة والصراع ضد الأمساخ الخرافية والحيوانات الغريبة واختراق الأماكن والغابات والبحار المجهولة المليئة بالمخاطر إلى جانب الرحلة إلى العالم السفلى بما تحويه من أوصاف أسطورية[١٧٤]. كل هذه الأمور جعلت من ملحمة جلجاميش أعظم عمل أدبى عرفه الشرق الأدنى القديم وترك أثره على آداب المنطقة كلها بل امتد هذا الأثر الى المناطق المجاورة ليكون دليلا واضحا على مدى ماوصلت إليه حضارة مابين النهرين من انتشار، وما تركته من آثار لعل أقواها ما ظهر منها فى صفحات العهد القديم وبالذات فى قصتى الخلق والطوفان مما يؤكد معرفة كتاب العهد القديم بمصادر هاتين القصتين فى الأدب البابلى الآشورى.

الفصل الرابع

العرب وشعوب المنطقة السورية

أولا: الكنـــعانيـــون

١ـ الوضع السياسي: كانت المنطقـة المطلـة علـى البحـر الأبيـض المتوسـط، والمحصورة بين مصرفى الجنوب والأناضول فـى الشمال مركز تجمع لعدد من شعوب الصحراء التى كونت الهجرات العربية السامية الاولى القادمة من قلب شبه الجزيرة العربية. وقد كانت هذه المنطقة الوجهة الطبيعيـة لهذه الهجرات، والهدف المباشر لكثير من غزوات قبائل الصحراء الباحثة عن مصادر للرزق فـى البلدان الخصيبة المجاورة [١٧٥] . وقد كان لوقوع هذه المنطقة بين اعظـم قوتيـن سياسيتين فى العالم القديم، مصر ومنطقة مابين النهريين، أن تعرضت هذه المنطقة للهجوم المستمر الذى جعلها اقل المناطق مقاومة للغزو الأجنبى. وقد سهل هذا على شعوب الصحراء الهجرة المتعاقبة الى المنطقة والاستقرار فيها دون أن يصادفوا مقاومة شديدة من السكان الوطنيين.

ومـن الناحية الجغرافية تتكون هـذه المنطقـة مـن قطـاع الارض المطلـة علـى البحـر المتوسـط مـن ناحيـة، وعلـى الصحـراء مـن ناحيـة اخـرى ـــ وتعترضها سلسلة من الجبال التـى تمـر فـى نفس الوقت بالسهول الواسعة والأنهار الصغيرة. وقد جعلها هـذا الموقـع الجغرافـى مسرحا للصراعـات السياسية ـ بل وفـى معظم الاحيان ميدانـا للقتال والحروب التـى نشـأت عـن هذه الصراعات بين القوى الكبرى فى الشرق الأدنـى القديم[١٧٦].

ومن ناحية أخرى كانت هذه المنطقة فى أوقات السلم حلقة اتصال، ومركزا تلتقى عنده الطرق المؤدية إلى ثلاث قارات، وقد زاد هذا من التعقيدات المتصلة بتاريخ المنطقة - إذ كانت موقعا طبيعيا لالتقاء وتصادم القوى الكبرى سياسيا وعسكريا واقتصاديا وحضاريا.

ومن الناحية السياسية العسكرية لم يكن للمنطقة تاريخ سياسى عسكرى من صنعها الذاتى - بل تحكمت فى سياستها ظروف القوى المحيطة بها. فهى تعلن ولاءها السياسى والعسكرى للقوة الأعظم - بل كثيرا ما ازدوج ولاؤها، فنجد أن بعض المقاطعات الجنوبية القريبة من مصر تأخذ جانب المصريين ضد امبراطوريات مابين النهرين، بينما نجد المقاطعات الشمالية تعلن تبعيتها لمنطقة ما بين النهرين، وكثيرا ما اشترك الحيثيون والحوريون مع المصريين والاشوريين والبابليين فى فرض السيادة على المنطقة السورية[١٧٧]. وهكذا تحكم الموقع الجغرافى فى نوعية الولاء السياسى لهذه المنطقة. وأدى هذا بطبيعة الحال الى تمزق المنطقة داخليا فلم تعرف الوحدة السياسية فى حياتها كما أنها لم تكون جيشا موحدا تصد به هجمات الامبراطوريات المجاورة. ولم يعرف عنها فى تاريخها الطويل الا تبعيتها الكاملة لاحدى القوى الكبرى فى مصر والعراق وبلاد الأناضول. ولم تتوفر لديها الامكانيات الكافية لتصبح قوة منافسة فى الصراع على السيادة فى الشرق الأدنى القديم، ولهذا أصبح تاريخ هذه المنطقة تاريخا سلبيا، واتسمت سياساتها بالعفوية، ولم تكن لها فلسفة سياسية أو مبادئ تحرص عليها نظرا لأن حريتها السياسية كانت مسلوبة تماما.

وقد ضمت هذه المنطقة الساحلية سوريا وفلسطين ولبنان وعاشت فيها شعوب مختلفة من بينها الكنعانيون والآراميون والفلسطينيون والعبريون وغيرهم. ونظرا لصعوبة فصل تاريخ هذه الأقاليم والشعوب أطلق عليها أحيانا اسم سوريا ليكون اسما جامعا لكل الأقاليم المحصورة بين مصر فى الجنوب وهضاب

الأناضول فى الشمال والصحراء العربية وما بين النهرين فى الشرق، والبحر المتوسط فى الغرب. وقد تركز العمورين فى شمال المنطقة السورية والكنعانيون فى الساحل، والآراميون فى المنطقة الداخلية، والعبريون فى الجنوب ووحدة هذه المنطقة هى وحدة جغرافية فى المقام الاول، لها صلاتها التاريخية الايجابية والسلبية. فهى منطقة جغرافية واحدة انحصرت بين قوى الشرق الأدنى القديم فأصبحت الموضوع التاريخى لصراع هذه القوى المتعارضة.

ومن الجماعات البارزة التى كونت سكان هذه المنطقة الجماعة القادمة اليها من الصحراء، فقد لعبت هذه الجماعات بالذات دورا هاما فى التكوين الجنسى لشعوب المنطقة، وفى الأحداث التاريخية. وكان العنصر القادم من الصحراء عنصرا عربيا ساميا بطبيعة الحال، وقد أثبت وجوده القوى فى تشكيل البناء الاجتماعى، فتمت له السيادة فى منطقة سوريا بطريقة تفوق تأثير العنصر العربى السامى على شعوب مابين النهرين ، حيث ظل العنصر السومرى غير السامى فى منطقة مابين النهرين وفى تركيبها السلالى، وإن كان الدور السياسى الذى لعبه العنصر العربى السامى فى منطقة ما بين النهرين أقوى بمراحل من الدور الذى أدته شعوب المنطقة السورية نظرا لظروفها المحلية السابقة الذكر(١٧٦).

والكنعانيون من أهم الشعوب التى نشأت وعاشت فى هذه المنطقة قديما: وهم يكونون سكان فلسطين ومنطقة الساحل الفينيقى، والأجزاء الساحلية الشمالية فى نهاية الألف الثانية قبل الميلاد. فهم يكونون القطاع السورى الفلسطينى من الهلال الخصيب والمحصور بين البحر الابيض المتوسط والصحراء(١٨٠) . ويجمع الاسم الكنعانيون عناصر مختلفة منها العموريون والمؤابيون والعمونيون والأدوميون، وكذلك العبريون - مما يدل على أن هناك وحدة يمكن ادراكها بين هذه الشعوب - رغم تنوع عناصرها، فهى تشترك فى بيئة جغرافية واحدة وتشترك فى أصول

تاريخية واحدة، وفى كثير من عاداتها وتقاليدها. كما أن لهجاتها متقاربة وتعود الى أصول لغوية واحدة.

وكنعان هو الاسم الذى أطلق قديما على منطقة سوريا ـ فلسطين. وتعرف فلسطين فى أسفار العهد القديم باسم كنعان نسبة الى كنعان بن حام بن نوح حسب وصف التوراة واشتملت كنعان على المنطقة الواقعة بين شاطئ البحر المتوسط الشرقى من مدينة أوجاريت القديمة الى غزة وبين الصحراء السورية ومن سهول أدنة فى جنوبى آسيا الصغرى إلى صحراء النقب جنوبى فلسطين. وقد اختلف العلماء حول أصل كلمة كنعان من الناحية اللغوية. وإلى عهد قريب ساد الاعتقاد بأن الكلمة سامية الأصل وتعنى (الارض المنخفضة) فى مقابل الارض المرتفعة لبنان. إلا أن البحوث الحديثة تستبعد كون الكلمة سامية وترجح أنها من أصل حورى هو كنجى أى بلاد الأرجوان. وهى فى اللغة الاكادية كنخى وفى رسائل تل العمارنة كنخى وفى الفينيقية كنع، وفى العبرية كنعان وكذلك فى العربية والكلمة فى اللغة الحورية تعنى الأرجوان أو الصبغ القرمزي، وهو الصبغ الذى كان الكنعانيون يصنعونه ويتاجرون فيه. وقد كانت هذه الصناعة معروفة فى القرن الثامن عشر أو السابع عشر قبل الميلاد فى الوقت الذى وطد فيه الحوريون علاقاتهم فى شمال العراق القديم مع سكان شاطئ البحر المتوسط. وهنا يجب الإشارة الى أن لفظ فينيقية معناه أيضا الأرجوان وهو لفظ اغريقى أصله Phoinix [١٨١] ويتخذ العلماء من هذا دليلا آخر على انتشار صناعة الأرجوان فى هذا الجزء من حوض البحر المتوسط الشرقى. وقد أطلق الاغريق هذه التسمية على جماعة الكنعانيين الذين كانوا يتاجرون معهم. ثم أصبحت كلمة"فينيقية" مرادفة للفظة" كنعان" فى أوائل القرن الثانى عشر قبل الميلاد[١٨٢]. وبعد أن كانت كنعان تطلق

فقط على الساحل والقسم الغربى لفلسطين، أصبحت تطلق بشكل عام على قسم كبير من سوريا وعلى كل فلسطين. وتعتبر بلدة شكيم عاصمة كنعان نظرا لتوسطها. ويرجح العلماء أن الموجة التى أتت بالشعب العمورى من الصحراء العربية إلى الهلال الخصيب حوالى منتصف الألف الثالث ق.م هى نفس الموجة التى أتت بالشعب الكنعانى وربما كانت فى شكل قبائل بدوية دخلت عن طريق البقاع وشمالى سوريا(١٨٣). وليست هناك فروق أساسية بين الشعب الكنعانى وبين العموريين من الناحية العرقية وإن كان الشعب العمورى قد اكتسب مع مرور الزمن مزايا جسدية من السومريين والحوريين بحكم جواره لهذين الشعبين بينما اكتسب الشعب الكنعانى مزايا الجماعات التى كانت تسكن لبنان قبل مجيئه اليها.

ومن المصادر المصرية وغيرها يتضح أن المصريين قد تمتعوا منذ فترات تاريخية قديمة بسلطات سياسية واقتصادية على المنطقة كلها(١٨٤) وقد قامت مصر بالعديد من الحملات العسكرية التى كان هدفها تعزيز السيادة المصرية، أوصد هجوم امبراطوريات مابين النهرين. وتنقطع السيادة المصرية فى فترة تعرض مصر لغزو الهكسوس (حوالى ١٦٧٠ ـ ١٥٧٠ ق.م) وبانتهاء هذا الغزو تستعيد مصر سيادتها على المنطقة مرة أخرى ـ هذا فى الوقت الذى ظهرت فيه قوة الحيثيين فى الشمال حيث انتشروا من الاناضول واستقروا فى شمال سوريا. وقد احتفظت الولايات الشمالية الخاضعة للحيثين باستقلالها الكامل وارتبطت مع الحيثيين فى معاهدات ثنائية. وفى القرن الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد ـ وهما القرنان السابقان على ظهور الاسرائليين فى المنطقة. تعرضت السيادة المصرية لفترة تدهور نتيجة لبعض الأزمات الداخلية فى مصر وتنتهز بعض الدويلات السورية الفلسطينية هذه الفرصة لزيادة استقلالها، ولكنها لم تستطع أن توحد من نفسها ـ نظرا للصراعات الدائمة والحروب المستمرة بينها ولم تنشأ الا

دولة واحدة فى الشمال هى دولة مارى التى استفادت من نزاع المصريين والحيثيين فى خلق كيان مستقل(١٨٦). ثم تتعرض المنطقة كلها حوالى ١٢٠٠ ق.م لغزوات "شعوب البحر" القادمين من بعض جزر البحر الابيض المتوسط. وتقضى هذه الغزوات على الامبراطوريات الحيثية ويجبرون مصر على ترك المنطقة. ويستقر فريق منهم يدعى" الفلسطينيون" فى فلسطين، التى يعتقد البعض انها اخذت اسمها منهم ـ ثم سرعان ما تنسحب. شعوب البحر من المنطقة لتتعرض لمجموعة من غزوات الشعوب العربية السامية وهجراتها. وفى هذه الفترة بدأ دخول القبائل العبرية الى المنطقة قادمين من الجنوب بعد خروجهم من مصر ـ عابرين البحر الاحمر ومتجولين فى سيناء حتى وصلوا الى كنعان من الجنوب ـ ومع القبائل العبرية زحفت مجموعات سامية أخرى من الجنوب اهمها: المديانيون والأدوميون والمؤابيون والعمونيون، بينما تتم الغلبة فى الشمال للآراميين.

وفى الفترة من ١٢٠٠ق.م الى القرن التاسع قبل الميلاد تتمكن بعض شعوب المنطقة من الحصول على الاستقلال الذاتى لفترات قصيرة حيث ضعف النفوذ المصرى فى المنطقة كما انتهت دولة الحيثيين فى الشمال. ومن القرن التاسع قبل الميلاد يبدأ التوسع الآشورى فى المنطقة، وتفقد هذه الدول استقلالها مرة أخري، وتنقسم المملكة العبرية التى كونت فى فترة سابقة الى دولتين وانضمت الدول السورية الصغيرة الى الامبراطوريات الآشورية، ويستمر النفوذ الآشورى الى القرن السادس قبل الميلاد ـ ليبدأ النفوذ البابلى وبسقوط بابل فى يد الفرس عام ٥٣٨ق.م. وتصبح المنطقة كلها تابعة للامبراطورية الفارسية ومن بعدها لليونان والرومان(١٨٦). ـ ونتيجة لهذه التغيرات السريعة فى تاريخ المنطقة وتبعيتها للامبراطوريات المتعاقبة واحدة بعد الاخرى تأخذ الأنظمة الحكومية أشكالا مختلفة يتناسب مع الامبراطوريات الحاكمة. فتحت الحكم الحيثى تتمتع الدول المحلية الصغيرة باستقلالها مع تبعيتها للحيثيين عن طريق المعاهدات. أما النظام المصرى

فى المنطقة فلم يكن يميل الى إلحاق المناطق الواقعة تحت النفوذ المصرى إلى الامبراطورية المصرية مباشرة بل اقتنع بفرض الضرائب السنوية التى يدفعها الأمراء المحليون. ويحتفظون بحكمهم تحت السيادة المصرية ــ ولم يرغب المصريون أيضا فى الاستعمار والاستيطان فى مناطق نفوذهم، ولهذا فهم لم يغيروا من الوضع الجنسى السلالى فى المنطقة، وقد تبع الحيثيون سياسة مماثلة فى الشمال حيث تركوا الدويلات الصغيرة تدير شئونها - الا انهم اندمجوا جنسيا فى المنطقة على عكس مافعل المصريون(١٨٧).

أما الآشوريون والبابليون فقد طوروا سياسة الضم المباشر والحاق كل المناطق المستعمرة للامبراطورية الآشورية والبابلية، وسعوا الى القضاء على التراث المستقل للشعوب عن طريق تهجير مجموعات كبيرة من السكان مثلما فعلوا مع الجماعة العبرية التى سبوها الى بابل فى القرن السادس قبل الميلاد(١٨٨). ولم يكتف الآشوريون والبابليون بذلك - بل سعوا ايضا الى توحيد النظام الدينى للشعوب الخاضعة لهم، وقد أدت هذه السياسة الى القضاء التام على سوريا كوحدة تاريخية تحت الحكم الآشورى البابلى ــ بينما احتفظت بوجودها التاريخى تحت حكم الحيثيين والمصريين.

٢- الوضع الدينى:

من الصعب الحديث عن وحدة حضارية لهذه المنطقة التى لم تتمتع فى تاريخها الطويل بأية وحدة سياسية. ولهذا فقد اجتمعت فى هذه المنطقة عناصر حضارية متعددة قوتها العناصر السلالية المتنوعة التى تعاقبت على المنطقة واستقرت فيها. وقد خضعت المنطقة حضاريا للامبراطوريات التى أخضعتها سياسيا. وبهذا يمكن القول بأن التاريخ الكنعانى قد حدد شكل الحضارة الكنعانية، وجعلها تتكون من عناصر متباينة. وقد غلب العنصر العربى السامى على بقية

العناصر وذلك بتأثير الهجرات العربية السامية المتوالية من الصحراء - بالاضافة الى مساهمة البابليين والآشوريين فى تأكيد التراث العربى السامى عن طريق عملهم على نشر عناصر حضارتهم فى كنعان(١٨٩). وهناك الأثر المصرى الذى يظهر فى أدب وفن وديانة الكنعانيين، وبالاضافة الى هذا أيضا الآثار التى تركتها الشعوب القادمة من البحر، وكذلك الأثر الذى تركه الحيثيون فى الشمال.

وعلى الرغم من هذه العناصر الأجنبية غير السامية فى المنطقة فالتأثير العربى السامى ظل قويا، بل وطبع الحياة الكنعانية بطابعه الخاص - فظلت الأحوال الاجتماعية والحضارية أقرب الى أحوال العرب الساميين، وبخاصة القادمين من الصحراء الذين احتفظوا بالتقاليد العربية السامية الأصلية - بخلاف ما حدث للساميين فى أرض الرافدين فقد طوروا أسلوبا حضاريا ساميا خاصا بهم، يختلف فى اشياء كثيرة عن اسلوب الساميين البدو الذين هاجروا الى كنعان. ولهذا كانت أحوال الكنعانين أقرب الى الطابع العربى السامى الصحراوي(١٩٠).

وبالنسبة للأوضاع الدينية فى كنعان فمصادر الديانة الكنعانية لاتعطينا فى مجموعها صورة واضحة لطبيعة ديانة الكنعانيين. ومن المصادر الهامة التى وردت بها إشارات عديدة الى هذه الديانة العهد القديم، ولكن كتاب العهد القديم معروفون بعدائهم للديانة الكنعانية ومؤسساتها ولذلك لايمكننا الاعتماد كثيرا علىالصورة التى قدموها- نظرا للصفة الدفاعية التى أثرت على حديثهم عن الكنعانيين. كما أن حديث العهد القديم عن ديانة الكنعانيين ليس حديثا منتظما ولكنه عبارة عن مجموعة من الملاحظات العابرة، التى لايمكن ان تعطينا صورة كاملة عن الفكر الدينى الكنعاني. والى جانب العهد القديم، ورد ذكر بعض الملاحظات على الديانة الكنعانية فى بعض كتابات المؤرخين الإغريق القدماء، والتى شملت على بعض أوصاف للمعابد والعقيدة، وذكرت أسماء بعض الآلهة والأماكن المقدسة والمدن.

ومن المصادر الأخرى رسائل تل العمارنة، والتى تعطى صورة واضحة للوضع السياسى فى كنعان - ولكنها تشمل اشارات قليلة بالنسبة للوضع الدينى. والمصدر الوحيد الذى زاد من المعرفة بديانة الكنعانيين هو مجموعة النصوص التى عثر عليها فى أوجاريت القديمة (رأس شمرا فى شمال سوريا). وقد اشتملت هذه النصوص على مجموعة من الأساطير الكنعانية، وقوائم بالقرابين والأضحيات - وبالاضافة الى هذه النصوص الدينية من رأس شمرا تعطى بعض النصوص المصرية تفاصيل متفرقة عن ديانة الكنعانيين ولكنها قليلة القيمة ولاتعطى صورة واضحة للعقيدة.

والوصف الذى يمكن الوصول اليه من هذه المصادر المتفرقة يختص ببعض الآلهة الكنعانيين الذى ورد ذكر اسمائهم فى هذه المصادر - وإن كان من الصعب التعرف على طبيعتهم الحقة ووظائفهم وعلاقاتهم، وإن كان واضحا أن معظم الآلهة الكنعانية مرتبطون بالظواهر الطبيعية مما يجعلنا نحكم على الديانة الكنعانية بأنها ديانة طبيعية تعددية تتسم بطابع زراعى استمدت آلهتها وفكرها من الطبيعة. والكلمة الدالة على الاله فى النصوص الدينية هى كلمة أيل، وهى فى نفس الوقت اسم أكبر آلهة الكنعانيين. وفى النصوص الأوجاريتية تستخدم نفس الكلمة، ولكن فى صورة مختلفة هى ال، وترد ايضا فى صيغة الجمع.

ويحتل الاله إيل المكانة الأولى بين الألهة فى النصوص الأوجاريتية - ومعنى الاسم كما ذكرنا هو "اله"، ولكنه فى حالتنا هذه اسم علم لكبير آلهة الكنعانيين المتسلط على بقية الآلهة، والتى يحكمها كملك لها جميعا(١٩١). وشخصية الاله إيل شخصية غامضة، وتتحدث عنه النصوص فى لغة رمزية يصعب فهم معناها. وعلى الرغم من ان الاله ال يحتل المكان الرئيسى بين الآلهة فإنه يبدو فى معظم الأحوال بلا وظيفة محددة، وقد وصفه بعض الدارسين بأنه إله عاطل . ومن الوظائف التى تذكرها النصوص عنه رئاسته للآلهة، ورئاسته لمجلس الآلهة، ومن

الألقاب التى تخاطبه بها النصوص "ابوالآلهة" و"أبو البشرية"[١٩٢] - كما تسمى الآلهة فى بعض النصوص "ابناء ال" وينسب اليه خلق العالم فيلقب" خالق الخلق" وهو الخالق للآلهة والبشر معا، وهو أيضا" خالق الأرض"،"الحكيم الأبدي"، و"المقدس والصديق والرحيم والطيب والثور" كناية عن القوة و"الملك".

وتذكر المصادر أنه يسكن" عند منبع النهرين" بعيدا عن الآلهة والبشر، وهذا هو المكان الذى تجتمع فيه الآلهة للمشورة تحت رئاسته، ولا يمكن تحديد الموقع الجغرافى لهذا المكان، بسبب اللغة الأسطورية التى يستخدمها النص. وترد فى النصوص أسماء لآلهة يكون ال جزءا من اسمها - ومن هذه الأسماء ايل شداى (الاله الجبار). وكذلك "ايل عولام" (الاله الأبدي)، وكذلك "ايل بيتئل" (اله بيت ايل) وغيرها.

والإله الذى يلعب الدور الهام فى الديانة الكنعانية هو الاله بعل، فظهور ايل بمظر الإله العاطل، أعطى للاله بعل مكانة هامة، رغم زعامة إيل للآلهة عامة. فالاله بعل هو الإله المنفذ صاحب السلطة الحقيقية[١٩٣]. وذلك لأن نفوذ إيل نفوذ سلبى. وهذه الظاهرة نجدها متكررة فى أكثر من ديانة سامية وغير سامية حيث تركز السلطة الاسمية فى شخصية كبير الآلهة بينما نجد السلطة الفعلية فى يد إله آخر. ففى ديانة مابين النهرين نجد الإله أنو - إله السماء كبير آلهة مابين النهرين، فى حين أن السلطة الفعلية فى يد إله العاصفة أنليل الذى اختير ملكا للآلهة حيث يقوم مجلس الآلهة بزعامة أنو باتخاذ القرارات بينما ينفرد أنليل بتنفيذ هذه القرارات.

وقد كانت هذه هى طبيعة العلاقة بين ايل وبعل، والتى حددت بدورها طبيعة العلاقة بين آلهة الكنعانيين. ونجد أن النصوص تصف كلا من الالهين بلقب"ملك" مع فارق هام وهى أنها تصف ايل بأنه"ملك" بينما نجد بعل يوصف بأنه"يصبح

ملكا". وهذا يعنى أن ملك إيل ملك أبدى أزلي، لا يتغير مع الزمن بينما يتصف ملك بعل بالحركة والتغير والديناميكية وهذه صفات يكتسبها بعل لأنه يفوز بالملك نتيجة لصراعه المستمر مع بقية الآلهة التى تعاديه، وتعمل دائما على إبعاده عن الملك فيضطر الإله بعل الى العمل على تأمين ملكه، والمحافظة عليه عن طريق التودد إلى الإله إيل، وبناء المعابد له. ويستجيب الإله إيل لتوسلات بعل ويساعده على استرداد ملكه. وهكذا يعيش الإلهان ايل وبعل فى سلام كل له مكانته فى مجتمع الالهة الكنعانى. ولا يحاول بعل أن يتمرد على هذا الوضع فهو يقبل رئاسة إيل ويحافظ على العلاقة الطيبة معه.

ومن الصفات والألقاب التى يعرف بها الإله بعل ، والتى تذكرها النصوص الكنعانية أنه"راكب السحاب" وإله العواصف والمطر والمسئول عن الخصوبة والانبات(١٩٤) ويسمى أيضا "الأمير بعل"أو "أمير الأرض" ويلقب أيضا "الملك" ولكن يلاحظ أن النصوص لم تعطه لقب الخالق وهو لقب احتفظ به الاله ايل أبو الآلهة والبشر. وان كان بعل يوصف بأنه"حافظ الخليقة" وواهب الخصوبة والانبات، وفى كل عام يقع بعل تحت سيطرة الاله موت. وفى هذه الفترة تموت الطبيعة وتتعرض الأرض للجفاف، ويتوقف كل شيء عن النمو إلى أن يتم للاله بعل الانتصار على الاله موت بمساعدة الإله ايل - ومع عودته الى الأرض تعود اليها الحياة وتتجدد الطبيعة.

ويتناول الأدب الكنعانى هذا الموضوع الهام، وهو الخاص بموت الاله بعل وعودته الى الارض والأثر الذى يتركه هذا الحادث على الطبيعة. ومن الملاحم التى تتعرض لهذه المشكلة ملحمة الإله بعل والإلهة عنت وهى تبدأ بالصراع بين الآله بعل والاله البحر وهو أحد الآلهة المعادين لبعل، ويقع البحر تحت سلطته فيلقب بأمير البحر ، والحاكم النهر. وهو يتحدى ملك بعل بهجومه على نبات الأرض بقوة مياهه، وقوة حيواناته الأسطورية، ومنها التنين والثعبان الملتوي(١٩٥)

والذى يقال إنه الإله يم نفسه. وتروى هذه الملحمة قصة بعل وانتصاره بعد مساعدة الإلهة عنت له فهى التى تقوم بذبح الإله موت إله العالم السفلى الذى يذهب اليه بعل بعد أن يهزمه الإله يم.

ومن الواضح اتصال عناصر الصراع بين الاله بعل والالهين يم وموت بالدورة الطبيعية، ونظم الفصول السنوية. فالإله بعل هو إله الخصوبة والإنبات، وسلطته محددة بالفصول التى تنمو فيها النباتات وتزدهر فيها الطبيعة. والاله موت هو اله القحط والمجاعة والموت، وسلطته محدودة بفترة الجدب التى تصيب الأرض فى الصيف(١٩٦). وهكذا يتضح أن الصراع بين بعل وموت يعكس فترات النمو والجفاف التى تسود الدورة الزراعية. وقد شك بعض العلماء فى صحة هذا التفسير استنادا الى أن السنة الكنعانية لا تنقسم الى فترات خصوبة وجدب، ولكنها سنة خصوبة وانبات دائمين طول الوقت.

ويشمل مجتمع الآلهة الكنعانى على عدد من الإلهات - فهناك الإلهه أثرت - وهى زوجة الاله ايل والتى تذكرها التوراة باسم أشيرا - وتلقبها نصوص أوجاريت بـ "السيدة أثرت الهة البحر" وهى تلقب أيضا بـ " خالقة الآلهة" كما أن زوجها خالق الخلق، وتعرف الآلهة باسم "بنو أثرت"(١٩٧) أى انها أم الآلهة كما أن ايل أبو الآلهة. ومن سلطات أثرت التدخل للشفاعة لدى إيل بالنيابة عن الآخرين وأصحاب الحاجات الذى يلتمسون وساطتها.

وتذكر النصوص أن الإلهة عنت أخت بعل. وامرأته تسأل أثرت التوسط لها لدى أيل كى يعطى لبعل إذنا ببناء قصر لايل رمزا لسلطته. وتظهر النصوص أثرت فى مظهر أم تعدت مرحلة الشباب والولادة والوضع.

وقد ورد ذكر الإلهة عنت من قبل - ونذكر هنا انها أخت بعل وزوجته(١٩٨)، وتسميها النصوص "العذراء عنت" تعبيرا عن شبابها وقواها التى لا تنتهى. وأهمها

قوى الحياة والحب والحمل. ويغلب الجانب الجنسى على صفات عنت وتمثل صفاتها الجنسية القوية جزءا من طبيعتها. وتظهر فى شخصيتها بعض الأوصاف المتناقضة - فهى كما قلنا آلهة الحب، وهى من مجموعة آلهة الخصوبة المرتبطة بالدورة الزراعية ومع ذلك تصورها النصوص فى صورة إلهة للحرب فتعبر عن رغبتها فى دخول المعارك وسفك الدماء والخوض فى الدماء الى ركبتيها، والسير فوق الجماجم البشرية بينما تمتد الأيدى البشرية من حولها كالجراد، وهى تواصل القيام بأعمالها الوحشية الفظيعة.

وهناك أيضا الإلهة عثترت وهى تشترك مع الإلهة عنت فى بعض الصفات فهى أيضا من آلهة الخصب وتجمع ايضا بين صفات البكارة والأمومة، ويرد ذكرها فى التوراة باسم عشترت. وتظهر فى معالمها ايضا الصفات الجنسية وهى ايضا إلهة للحرب وتصورها النصوص فى صورة امرأة متعطشة الى الدماء البشرية(١٩٩). ومن صفاتها ايضا أنها الإلهة الحارسة للمدن.

ومن هذا العرض المختصر لآلهة الكنعانيين تتضح بعض عناصر الديانة الكنعانية ومنها أن هذه الديانة ديانة طبيعية ترتبط بالدورة النباتية وتستمد آلهتها وأساطيرها وأفكارها الدينية من الطبيعة وأحوالها. ويبدو أيضا أن الديانة الكنعانية أقل تقدما من ديانات الساميين عامة وبخاصة إذا قارناها بديانة مابين النهرين. ويظهر هذا التخلف الدينى فى قسوة الطقوس الكنعانية وارتباطها بعناصر جنسية لانجدها بهذه القوة فى ديانات سامية أخري(٢٠٠). كما يلاحظ أيضا عدم وضوح شخصيات الآلهة فهم لايتمتعون بصفات ثابتة بل يلاحظ التعارض الواضح فى وظائفهم فالإله إيل هو الخالق وبعل هو حافظ الخليقة والاله موت هو المدبر للخليقة والإلهة عنت تلد وتذبح الرجال - فهى تجمع بين الخلق والدمار وهى ايضا إلهة الحب والحرب، وهى صفة متعارضة تشترك فيها معها عثترت، والاله بعل يجمع بين الحياة والموت ويوصف احيانا بالاله الحى الميت وهى ظاهرة يشترك فيها مع

عدد من الآلهة الساميين وغير الساميين. وهى مجموعة الآلهة التى تموت وتبعث من جديد أمثال الاله دوموزى والبابلى تموز، والاله الفينيقى أدونيس. وهكذا تتبادل الآلهة صفاتها والقابها ووظائفها وصلاتها - بل وجنسها ايضا، مما يجعل من الصعب معرفة خصائص كل إله وطباعه التى ينفرد بها بين الآلهة.

وكان الآلهة موزعين على المدن فلكل مدينة الهها الخاص، أو آلهتها الخاصة كما أن هناك آلهة غير محدودة بمدينة معينة بل عبدت فى كل المدن بصفة عامة ذلك لأنها كانت تمثل وظيفة معينة من الوظائف المشتركة بين الآلهة أو تمثل مظهرا معينا من مظاهرها. وقد عبد الكنعانيون آلهة أجنبية مصرية وبابلية ولذلك اتصفت ديانتهم بالطابع التوفيقى الذى اتصفت به حضارتهم عامة - وقد حدث ايضا اندماج بين آلهة الكنعانيين وآلهة اليونان.

وبالنسبة للنظام الكهنوتى لم يكن هناك نظام كهنوتى متطور فى كنعان، كما هو الحال فى مصر وبابل وآشور. وكان للكهانة دور هام فى الديانة الكنعانية ولكنها لم تصل الى النظام الدقيق السائد فى مصر وبابل (٢٠١). وتذكر النصوص العديد من الاشارات الى الكهنة وسدنة المعابد والنساء النادبات والبغايا المقدسات وعدد قليل من المتنبئين ولم تكن كل أماكن العبادة فى صورة المعابد المعروفة(٢٠٢). بل انتشرت الأماكن المقدسة المقامة فى الفضاء وهو ما يتوقع من ديانة طبيعية. وهذه الأماكن تنشأ حول الأشجار والينابيع والتلال وغيرها من الأماكن المرتفعة التى تذكرها التوراة.

ويتكون الهيكل المقام فى الفضاء من أرض تحيط بها سياج يضم مذبحا وبها حجارة مقدسة ترمز الى الآلهة وقد عرفت هذه الأماكن المرتفعة فى فلسطين وتعرض لها أنبياء بنى اسرائيل بالهجوم(اشعيا ٢:١٥، ١٦:١٢ الملوك الأول ٢:٣ والملوك الثاني ٤:١٢). وفى الهياكل المقامة يتم القيام بمراسيم الموت الى جانب الاحتفالات الدينية السنوية والأعياد (الملوك الثاني ٢٧:٩) وتعددت الاغراض التى

استخدمت فيها المعابد فإلى جانب الطقوس التى تؤدى فيها كانت تقدم فيها القرابين والذبائح وتوضع فيها التماثيل التى ترمز للآلهة.

أما القرابين عند الكنعانيين فقد تنوعت أنواعها فمنها القرابين الحيوانية المألوفة. وقد عرفت الديانة الكنعانية القرابين الآدمية حيث قدمت الضحايا من البشر فى أوقات الكوارث التى تحل بالبلاد. ويعتبر القربان البشرى أعظم ما يمكن تقديمه للآلهة، ويعتقد البعض فى أن الكنعانيين قدموا أيضا الأطفال كقرابين(٢٠٣) وقد كانت القرابين تقدم كفارة عن الذنوب. فالكوارث ترجع الى خطايا أخلاقية وطقوسية وعقائدية ارتكبت شعوريا أو لاشعوريا ويجب فى هذه الحالة الاعتراف بها ، والتكفير عنها بشكل جماعى. ويشير العهد القديم الى بعض أنواع القرابين التى كان يقدمها الكنعانيون للآلهة منها الأغنام والماعز والبقر والحمام بالاضافة إلى بعض الحيوانات غير الأليفة كالغزال والوعل (وهو نوع من الماعز الجبلي) وهناك أدلة على تقديم قرابين من الخنازير وتوجد فى العهد القديم أيضا إشارات الى الضحايا البشرية وقرابين الأطفال التى اتصلت بعقيدة الكنعانيين ـ وقد استخدمت قرابين الاطفال عند تأسيس أو وضع أساس أحد المعابد أو الأبنية ـ كما يذكر سفر الملوك ١٦: ٣٤ وسفر يوشع ٦: ٢٦.

ولاتصال الديانة الكنعانية بظاهرة الخصوبة وبالدورة الزراعية انتشر البغاء الدينى الذى يعتبر جزءا لا يتجزأ من عبادة الخصوبة ولذلك يجب فهمها وتفسيرها من وجهة نظر دينية على أنها من ضروريات الحياة فى المجتمع الزراعى واحتياجاته ـ ومن معالم هذه الظاهرة وجود عاهرات المعابد، وانتشار زنا الطقوس، ويعتقد ان الهدف من هذا الاعتقاد تقوية الاله وحفظ قوى الحياة وضمان استمرارها النشيط القوي، وعلى كل حال تدل هذه الظاهرة الدينية الكنعانية على انخفاض مستوى التفكير الدينى لدى الكنعانيين وضعف نظامهم الدينى وعدم تطوره اذا ما قورن بالنظم الدينية الاخرى التى انتشرت بين الشعوب العربية السامية القديمة(٢٠٤).

ونظرا لأن الديانة الكنعانية قد سبقت ظهور الفكر الدينى الاسرائيلى فى منطقة فلسطين فقد تركت هذه الديانة بعض الآثار على الديانة الاسرائيلية بعد استقرار القبائل الاسرائيلية فى المنطقة(٢٠٥)، وانتهاء النظام القبلى بالتدريج وبداية اندماج أفراد القبائل المختلفة فى اتحاد اقليمى يضم جميع القبائل. وقد أدى هذا بطبيعة الحال الى اختلاط الاسرائيليين بالكنعانيين كما استقر الاسرائيليون فى بعض المدن الكنعانية. وقد نتج عن هذا الاختلاط بناء اجتماعى جديد يقوم على نظام اقتصادى وحدّ بين الاسرائيليين والكنعانيين مما أدى الى فقدان شيوخ القبائل لنفوذهم وظهرت طبقة حاكمة جديدة من ملاك الأراضى الذين احتلوا أهم الوظائف وتطوروا بالتدريج الى طبقة من النبلاء. وقد أدى هذا الاختلاط بين القبائل الاسرائيلية والكنعانية الى تبادل بعض المفاهيم الدينية، وكانت قبائل بنى اسرائيل قد أتت بديانتها القبلية معها الى كنعان وأقامت بعض المعابد الكنعانية، وسرعان ما ارتبطت آلهة القبائل بهذه المعابد بعد أن كانت مرتبطة بالقبائل ذاتها ولأن هذه القبائل كانت من البدو الرحل التى اضطرت الى الاستقرار تحولت ايضا آلهتها من آلهة رحل مع القبائل الى آلهة مستقرة أى آلهه مرتبطة بأماكن ثابتة مستقرة. وقد أدى هذا الاستقرار الى تغيير بعض العادات والتقاليد الدينية التى كانت متصلة بحياة التجوال البدوية وتعديلها لتناسب الموقف الاجتماعى الجديد الذى نجم عن حياة الاستقرار، ولم يبق من الديانة الاسرائيلية البدائية سوى الطقوس الأصلية وأسماء بعض مؤسسيها وأهملت الأسماء التى لم تكن لها علاقة بفلسطين كما أهملت بعض الطقوس التى تناسب حياة الاستقرار الجديدة والبيئة الزراعية وبقيت بعض الطقوس المتصلة بالمعابد والأماكن المقدسة الهامة(٢٠٦).

وبالتدريج حلت الأساطير الطقوسية الخاصة بالمعابد مكان الطقوس القديمة، وأصبحت هذه الأساطير الطقوسية ترمز وتشير الى مؤسسى العقيدة، وآلهتهم وكان هذا من نتائج الاستخدام المشترك للمعابد بين الكنعانيين والاسرائيليين.

ومن الثابت أن البطاركة الاسرائيليين قد عبدوا الإله الكنعانى إيل ـ حيث أصبحت آلهة العشائر الإسرائيلية ممثلة فى الاله المحلي، واحتفظ التراث الاسرائيلى بأسماء متعددة لظواهر العبادة المحلية للإله ايل منها ما يتصل بآلهة عشائر ابراهيم واسحاق وغيرهم من الآباء الاسرائيليين. ومن هذه الأسماء ايل عولام(التكوين ٢١:١٤-١٩) وبيتيل (التكوين ٢٨:١٠-٢٢) فيما يختص باله عشيرة يعقوب الذى سمى فيما بعد اسرائيل - محتفظا باسم الاله ايل، وقد أدى تشبيه آلهة العشائر بالاله ايل الى استعارة العديد من صفات ايل وغيرها من مظاهر الديانة الكنعانية كما أدى تشبيه ايل بالاله يهوه الى ادخال هذه العناصر الكنعانية فى العبادة اليهودية - خاصة بعد أن تبنت الديانة اليهودية المعابد التى عُبدت فيها من قبل آلهة القبائل والعشائر الاسرائيلية، بما ورثته من مظاهر كنعانية أصبحت فيما بعد جزءا من الديانة الاسرائيلية.

٣ـ الوضع الحضاري:

واذا كان الكنعانيون قد فشلوا فى تكوين قوة سياسية فإنهم من الناحية الحضارية تركوا أثرهم الواضح على شعوب منطقة الشرق الأدنى القديم. فإليهم يرجع تأسيس حضارة فلسطين القديمة والتى على أساسها تطورت الحضارات التالية فى المنطقة. ومن الناحية اللغوية تعتبر الكنعانية فى رأى كثير من علماء اللغات السامية أقرب اللغات الى اللغة السامية الأم. وهى اللغة العربية القديمة التى تحدثت بها الجماعات القادمة من قلب الجزيرة العربية ومنها تطورت مجموعة اللهجات التى كانت الكنعانية إحداها. وقد تركت الكنعانية لغة وحضارة أثرا كبيرا على العبريين الذين حلّوا بعدهم فى المنطقة. فقد أخذ العبريون عن الكنعانيين لغتهم وحروفهم الهجائية وبعض شرائعهم. كما أخذ عنهم العبريون الفلاحة وغيرها من الصنائع التى تتطلبها حياة الحضر. وعن طريق الزراعة والتزاوج انتقل إلى الدين العبرى كثير من الطقوس والعبادات الكنعانية التى كانت ضرورية عندهم لتوفير الخصب والانتاج. ومن هذه العادات الدينية الكنعانية اخذ العبريون الأنصبة الخشبية

وعادة بناء المذابح على التلال والمرتفعات. ودخل الإله العبرى يهوه فى صراع عنيف مع الإله الكنعانى إيل لدرجة أن العبريين ظلوا يعتبرون الآلهة الكنعانية المحلية قادرة على منح الخصوبة ووفرة الانتاج على الرغم من عبادتهم ليهوه. وقد أضفى العبريون على يهوه صفات الإله الكنعانى فهو رب السموات ومنزل الأمطار ومخضع العواصف لقدرته(٢٠٧). وكان الوالدان العبريان غالبا ما يطلقون اسم بعل على مولودهم الثاني.. ومن الناحية الحضارية قدم الكنعانيون لعالم الشرق الأدنى القديم العديد من المنجزات التى ساعدوا بها على تطوير الأوضاع الحضارية فى المنطقة والنمو بها فى مجال التمدن، ويعتبرهم البرايت أصل حضارات حوض البحر الأبيض المتوسط ويعود اليهم بالذات الفن والثقافة اليونانية(٢٠٨). فقد اكتشف الكنعانيون النحاس اللين وجمعوا بين النحاس والقصدير فى انتاج البرونز الذى شاع استخدامه منذ أواسط الألف الثالثة قبل الميلاد واستخدام الحديد منذ أواخر الألف الثانية. قد ساعد هذا على تقدم صناعة المعادن فى كنعان. وفى الميدان الزراعى اشتهر الكنعانيون بزراعة الكروم والتين وصنع النبيذ حيث وجدت معصرات للزيت والأعناب دقيقة الصنع وتقدم الكنعانيون فى صناعة العاج والزجاج والنسيج الصوفى والقطن وصناعة الأصباغ الأقمشة الصوفية الملونة وصناعة أدوات الترف والجواهر والطيوب والمفروشات، وفى المجال الحربى برع الكنعانيون فى إنشاء القلاع والتحصينات الدفاعية والأعمال الهندسية الخاصة برفع المياه وتوصيلها الى الحصون والقلاع. وبرع الكنعانيون أيضا فى فن البناء. أما فى التجارة فنشاط الكنعانيين فيها لايبارى حيث ساعدهم الموقع الجغرافى الممتاز لبلادهم على إدارة الحركة التجارية فى المنطقة الساحلية وفى داخل البلاد ومع بلدان آسيا وأوروبا وشمال افريقيا وما ارتبط بذلك من القيام بالرحلات الكشفية وتقنية الملاحة وتجارة الرقيق(٢٠٩). وارتبط بالنشاط التجارى صناعة بناء السفن التجارية. وقد انتشرت مستعمراتهم التجارية فى حوض البحر الأبيض المتوسط وبخاصة فى جزر هذا البحر وفى شبه الجزيرة الايبيرية وفى افريقيا الشمالية. ولعل أهم ماقدمه الكنعانيون للحضارة السامية القديمة تطوير الأبجدية الهجائية التى

قام الآراميون بنقلها الى آسيا حتى الهند، كما نقلها الفينيقيون الى أوروبا فقدموها للعالم كله كأعظم اختراع عرفته البشرية وقدمته المنطقة السورية للحضارة الإنسانية(٢١٠).

ثانيا: الآراميون

١ـ الوضع السياسى :

تعود نشاة الآراميين الى موجات الهجرة العربية من شبه الجزيرة العربية الى بلاد النهرين حيث استقروا فى حرّان – وهى منطقة الفرات الأوسط ثم هاجروا الى المنطقة السورية فى القرن الرابع عشر قبل الميلاد(٢١١). وأسسوا مستعمرات حضرية تحولت الى ممالك متحاربة فيما بينها ولم يتمكنوا من تأسيس دولة واحدة (٢١٢). وقد حدد المؤرخون تاريخ الهجرات العربية المكونة للآراميين فى بلاد النهرين فى أواخر الألف الثالثة قبل الميلاد(٢١٣)، أو قبل الألف الثانية قبل الميلاد(٢١٤)، أو فى منتصف الألف الثانية قبل الميلاد(٢١٥). ويسترشد الدكتور أحمد سوسة بما ورد فى التوراة بشأن انتماء ابراهيم عليه السلام الى العشائر الأرامية فى حران قبل هجرته الى فلسطين واختياره زوجة آرامية لابنه اسحاق عليه السلام فيحدد وجود الآرامين فى الفرات الأوسط قبل القرن التاسع عشر قبل الميلاد وهو القرن الذى عاش فيه ابراهيم عليه السلام. ويؤكد على عودتهم الى ماقبل الألف الثانية قبل الميلاد لورود الاسم آرام فى كتابة مسمارية تعود الى عهد الملك الأكدى نرام سين فى القرن الثالث والعشرين قبل الميلاد(٢١٧).

وقد وجدت عدة اماكن تحمل الإسم آرام مركبا مع اسم آخر مثل "آرام النهرين" "وآرام دمشق" "وفدان آرام" و"ارام صوبة"(٢١٧).ويشير د. أحمد سوسة الى ان المقصود بآرام النهرين بلاد مابين النهرين وبخاصة الاقسام الشمالية من العراق وبالتحديد المنطقة الواقعة بين منبع البليخ أحد روافد نهر الفرات العليا وبين نهر الفرات والتى مركزها "حاران" وهى حران الحالية(٢١٨). وينسب الآراميون فى

التوراة إلى أرم بن سام بن نوح عليه السلام (التكوين١٠: ٢٢-٣٢) وتشير التوراة فى عدة اماكن الى علاقات لبعض الشخصيات الواردة فى التوراة بالآراميين، فابراهيم عليه السلام ينسب للآراميين ولابان الذى تزوج يعقوب عليه السلام إحدى بناته تسمى بالآرامى (التكوين٢٨: ٥) ويذكر أيضا أن الآباء تحدثوا الآرامية فى حران (التكوين٢٤: ١٠، ٣١: ٤٧) كما ان زوجات يعقوب عليه السلام رفقة وليئة وراحيل لهن خلفيات آرامية (التثنية٦: ٥) وورد على لسان إحداهن ان اباها آرامى متجول.

وتشير كل هذه الأخبار الواردة فى التوارة والمصادر الأخرى إلى قدم الآراميين من ناحية وصلتهم القوية بالكنعانيين وبالعبريين كما تشير الى اصلهم العربى. وتغفل بعض المراجع حقيقة اسبقية هجرة الآراميين الى بدلا النهرين فتشير مباشرة إلى وجودهم فى المنطقة السورية، وهو وجود متأخر وناتج عن هجرة آرامية من بلاد النهرين الى سوريا. ومن هذا رآى محمد أبو المحاسن عصفور الذى عرف الآراميين بأنهم " الرحل الذين عاشوا فى شمال شبه جزيرة العرب ثم هاجروا الى سوريا. وما ان حل منتصف الألف الثانى قبل الميلاد إلا ووصلوا اليها - وفى خلال القرنين الرابع عشر والثالث عشر ق.م اجتاحت جماعات منهم سورية الشمالية والوسطى"(٢١٩) والى هذا الخطأ يشير سباتينو موسكاتى حين يقول:" هذا أقدم مصادرنا عن الآراميين ومن الواضح انها ليست كافية لكى تسمح لنا بمتابعة تاريخهم الماضى، ولكنها كافية لكى نطلب إعادة النظر فى الرأى القائل بأن تاريخهم يبدأ فى القرن الرابع عشر قبل المسيح"(٢٢٠). وتتفق المصادر الأشورية فى تصورها للآراميين فهم مثل الشعوب السامية الأخرى ظهروا لأول مرة فى التاريخ كبدو رحل تتناسب هجراتهم مع خروج البدو على فترات متعاقبة من أطراف الصحراء إلى المناطق المستقرة أما عن وجهة خروجهم فإن الخطوط الرئيسية لتوسعهم تم تحديدها بوجود تجمعات سكانية سامية

مستقرة فى الشرق والغرب، فى بلاد النهرين وفى كنعان[٢٢١] ولذلك حدد بعض المتخصصين منطقة الآراميين تحديدا واسعا بأنه السهل الممتد من جبال لبنان إلى الفرات ومن جبال طوروس الى دمشق[٢٢٢] وبالرغم من عدم حصول الآراميين على مركز سياسى قوى فى تاريخ الشرق الأدنى القديم فقد كانت لهم اهمية بالنسبة لقوى الشرق الادنى القديم منذ القرن الثانى عشر قبل الميلاد وقد ازدهرت بعض الممالك الآرامية بداية من القرن الحادى عشر وخلال القرن العاشر قبل الميلاد ومن أهم هذه الممالك الآرامية مملكة دمشق التى أسست زمن سليمان عليه السلام أى فى عصر مملكة بنى إسرائيل المتحدة فى القرن العاشر قبل الميلاد وقد نجحت مملكة دمشق فى ضم عدد من الممالك الآرامية القديمة فى مملكة واحدة تمكنت من منافسة جارتها المملكة الإسرائيلية وحظيت ببعض السلطة والسيادة بين الممالك المنتشرة فى المنطقة السورية الفلسطينية[٢٢٣].وقد أعطى انقسام المملكة الاسرائيلية بعد موت سليمان عليه السلام فرصة جيدة لمملكة دمشق لتدعم من موقفها ومنافستها للإسرائيليين واستمر هذا الوضع الى سقوط دمشق فى يد الآشوريين فى عصر الملك الآشورى أددنيرارى الثالث، ثم أُزيلت من الوجود فى عام ٧٣٢ ق.م. بواسطة الملك تجلات بيلاسر الثالث وخضع الآراميون من بعد ذلك لكل القوى الأجنبية التى حكمت الشرق الأدنى القديم[٢٢٤]

٢- الوضع اللغوي:

حظيت اللغة الآرامية بانتشار واسع ونفوذ كبير لم يكتب للآراميين على المستوى السياسى وذلك بفضل نشاطهم التجارى الواسع الذى غطى معظم بلدان الشرق الأدنى القديم. وفى ذلك يقول أحمد سوسة:" وقد انتشرت مع التجارة الآرامية اللغة الآرامية التى انتشرت شمال غربى ما بين النهرين، وقد أصبحت لغة أقطار الشام، وتغلغلت فى بلاد فارس، وانتشرت بين الشعوب المجاورة لها. ثم امتدت إلى وادى النيل وآسيا الصغرى وشمال جزيرة العرب حتى الحجاز، وبقيت

دهورا طوالا اللغة الرسمية والتجارية للأمم الحيه فى القرون الأولى قبل الميلاد فى بابل وآشور وفارس ومصر وفلسطين، وكانت الآرامية لغة السيد المسيح"عليه السلام"، والحواريين وبها كتب الإنجيل على مايرجح وإن الكتابات الدينية للكنائس الشرقية دونت بلهجات مشتقة من الآرامية، وبأقلام مأخوذة من الأبجدية الآرامية. وقد حلت اللغة الآرامية محل الكنعانية وظلت اللغة السائدة فى البلاد حتى الفتح العربى فى القرن السابع بعد الميلاد عندما أخذت اللغة العربية تحل محلها(٢٢٥) ويذكر الدكتور مراد كامل أن اللغة الآرامية غلبت على الا ـة الآشورية والبابلية وبخاصة بعد استقرار الآراميين فى بلاد بابل بعد الغزو الآ ورى لمملكة دمشق فى القرن الثامن قبل الميلاد وتهجير أعداد كبيرة من الآراميين إلى بلاد النهرين فيما عرف بالسبى الآشورى. وبعد سقوط نينوى عام ٦١٢ق.م، أصبحت بلاد آشور آرامية وكانت العقود التى تكتب فى بابل باللغتين البابلية والآرامية. وبعد استيلاء الفرس على الشرق فى نهاية القرن السادس قبل الميلاد وسقوط مدينة بابل تحت سيادتهم عام ٥٣٨ ق.م استخدم الفرس اللغة الشائعة فى الاستخدام وهى الآرامية لغة رسمية لامبراطوريتهم فأصبحت لغة التفاهم والإدارة والمكاتبات الرسمية(٢٢٦). وهكذا غلبت الآرامية الآشورية والبابلية والفارسية وكان لها دور كبير فى القضاء على الأكدية والكنعانية والعبرية(٢٢٧) وانتشر الخط الآرامى انتشاراً واسعاً وهو فى الأصل مأخوذ عن الخط الكنعانى. ومن الخطوط التى تطورت عن الخط الآرامى الخط العبرى، والخط الآشورى المربع بين القرنين السادس والرابع قبل الميلاد(٢٢٨)، والخط النبطى فى شمال شبه الجزيرة العربية والذى تطور عن الخط العربى. وتعود الخطوط الأرمنية والفارسية والهندية الى أصول آرامية (٢٢٩). كما تطور عنه الخط السامرى والتدمرى والنبطى الذى نشأ عنه الخط الحميرى العربى ومنه تولد الخط الكوفى ومنه خط النسخ(٢٣٠).

وبسبب اتساع اللغة الارامية تعددت لهجاتها وغطت مساحة واسعة من الاقاليم، وعلى مدى فترة طويلة من الزمن. ومن هذه اللهجات ما ينتمى الى

الآرامية القديمة مثل لهجة زنجرلى، والآرامية الدولية التى استخدمها الفرس فى دواوينهم، وآرامية أوراق البردى فى مصر، وآرامية الكتاب المقدس (فى سفرى عزرا ودانيال). ولكثرة اللهجات المشتقة من الآرامية القديمة يصنفها العلماء إلى آرامية شرقية وآرامية غربية.

الآرامية الشرقية: وتنقسم الى لهجة الرها الآرامية المسماه بالسريانية بعد ظهور المسيحية واللهجة الآرامية اليهودية البابلية، ولهجة الصابئة الآرامية المعروفة بالمندعية.

وتعتبر لهجة الرها الآرامية لهجة الآرامية المسيحية الشرقية وقد اتخذت اسم السريانية بعد ظهور المسيحية وكراهية استخدام الآرامية والآراميين لعلاقتهما بالوثنية. وهى لهجة موطنها مابين النهرين فى منطقة كانت عاصمتها مدينة الرها (أورفة الحالية) وكانت تحكمها قبل المسيحية مباشرة اسرة عربية كما يبدو من أسماء ملوكها مثل ابجر ومعن ووائل(٢٣١). وأصبحت السريانية اللغة الأدبية للمسيحية وغطت فى انتشارها بلاد النهرين والى الشرق حيث اصبحت لغة الكنيسة المسيحية فى الشرق، فانتشرت فى فارس، ووصل بها المنصرون النساطرة الى التركستان والهند والصين، وأثرت فى العديد من اللغات مثل العربية والأرمنية والفارسية، واستمرت بعد انتشار العربية بعد ظهور الاسلام لغة دينية للكنائس الشرقية والغربية. وكانت أيضا لغة للعلم والثقافة فى المدارس السريانية مثل جنديسابور وغيرها(٢٣٢).

أما اللهجة الآرامية اليهودية البابلية فهى لهجة يهود العراق فى بابل فيما بين القرنين الثانى والسابع للميلاد وقد كتب بها التلمود البابلى والجمارا وهو شرح للعهد القديم ألف فى بابل بين القرنين الرابع والسادس الميلادى. واللهجة المندعية أو لهجة الصابئة الآرامية هى لهجة المندعيين فى العراق وأصولهم تعود الى

القبائل الآرامية فى منطقة نهر الأردن - وهى لغة الأدب الدينى الذى تركته جماعة الصابئة وهى فرقة دينية خلطت بين تعاليم اليهودية والمسيحية والإسلام بالاضافة إلى الوثنية البابلية والإثنينية الفارسية(٢٣٣).

الآرامية الغربية: وتنقسم إلى اللهجة الآرامية اليهودية الفلسطينية، واللهجة السامرية، والآرامية الفلسطينية المسيحية، بالإضافة الى لهجة تدمر ولهجة النبط.

أما اللهجة اليهودية الفلسطينية (وتدعى أيضا اللهجة اليهودية الغربية المقدسية والجليلية فهى لهجة العامة فى فلسطين بعد ضياع العبرية زمن المسيح عليه السلام. وقد كتب بها المدراشيم والتلمود الفلسطينى أو المقدسى، كما كتب بها تراجم التوراة وشروحها بعد جمعها وتصحيحها فى القرن الرابع الميلادى والمعروف بالترجوم(٢٣٤) واللهجة الآرامية السامرية هى لهجة أهل السامرة وقد كونوا فرقة دينية يهودية قديمة عرفت بالسامرية استخدمت لهجة آرامية ترجمت اليها التوراة. وهم لايقبلون من العهد القديم إلا الأسفار الخمسة الأولى. وأصبحت لغة دينية لبقايا السامريين وموطنهم فى نابلس وما حولها(٢٣٥).

ومع انقسام النصارى الى نساطرة ويعاقبة وملكية ظهرت اللهجة الآرامية الفلسطينية المسيحية وتدعى أيضا اللهجة الملكية كما ترك الملكانيون الخط السريانى واستخدموا خطا مركبا من الخطوط السريانية المختلفة لكى يخالفوا بقية النصارى الآراميين، وقد ترجم الى هذه اللهجة "العهد الجديد" وقد انقرضت هذه اللهجة بعد الفتح الإسلامى.(٢٣٦).

وبالاضافة الى هذه اللهجات الآرامية الغربية توجد لهجة غربية حديثة يتحدث بها سكان بعض القرى فى شمال شرقى دمشق وهى معلولا وبخعة، وجبعدين وصيدنايا ويتحدث بها بعض سكان شمال العراق من النصارى السريان

المعروفين بالآشوريين وبعض اليهود فى شمال الموصل وبعض اليعاقبة فى طور عابدين فى بلاد فارس [٢٣٧].

٣- الوضع الدينى:

يتميز الوضع الدينى للآراميين بعدم وجود بانيثيون (مجمع) آرامى للآلهة المتعددة التى يعبدها الآراميون كما هو الحال عند الشعوب السامية المحيطة مثل الكنعانين وشعوب بلاد مابين النهرين. فالآلهة ليست منظمة فى مجمع قوى ولكنها مجموعة من آلهة محلية متنوعة بدون بنية داخلية لها تجدد علاقاتهم ببعضهم البعض. كما أنها لم تتمتع بالثبات الذى يمكنها من الانتظام فى مجمع يجمعها. فقد اختلفت آلهة الآراميين منذ ظهورهم وحتى ظهور المسيحية[٢٣٨] ومن ناحية ثالثة تشابهت آلهة الآراميين مع آلهة الكنعانيين والفينيقيين فلم تتميز الآلهة الآرامية بصفات خاصة. فقد كان للإله إيل عند الآراميين نفس المكانة التى له عند الكنعانيين، ولم تكن ديانة الآراميين بشكل عام تختلف عن ديانات الكنعانيين وبلاد ما بين النهرين وآسيا الصغرى وشبه الجزيرة العربية[٢٣٩]. ومع الاشتراك فى عبادة الإله إيل لاتبدو صورته واضحة عند الآراميين إلى حد اعتبار إيل مجرد لفظ يعنى الإله ولكن لا يشير الى إله فعلى محدد، ولايظهر كإله محدد الا فى نقوش زنجرلى حيث يرد اسمه بعد الإله هدد، ويشترك الآراميون أيضا مع الكنعانيين فى عبادة "بعل" المعروف فى الآرامية باسم "بعل شمين" رب السماء، وليست له مواصفات محدودة. والإله الوحيد المعروف للآراميين هو الإله هدد وهو أدد عند الأكديين. ويوصف بإله الزوابع والعواصف ويعتبر إلها قوميا للآراميين[٢٤٠]. حيث انتشرت عبادته فى دمشق وحلب وفى زنجرلى وكركميش ونجد اسمه مضافا إلى لقب عدد من الملوك الآراميين مثل برهدد" ابن حدد" "عبد حدد" وهو الذى اوجد الملكية وتوّج الملوك ويسمع الدعاء ويرسل الطيبات ويغضب على من يغضبه[٢٤١]. ويشبه بزيوس فى كونه إلها للرعد، ويذكره الكاتب ماكروبيوس من القرن الرابع

الميلادى على ان معناه "الوحيد" وانه يشير الى الشمس وان تماثيله تحيط به الأشعة الموجهة إلى أسفل(٢٤٢). وقد يكون هذا تاثيرا للثقافة الهلينستية بتركيزها على الشمس والإله الشمس أو تأثيرا من إله الشمس الحيثى. فقد عُبد هدد كإله للشمس فى هيليوبوليس (بعلبك) وقد يكون هذا تأثيرا متأخرا أما صفاته الأساسية فهو إله الرعد وإله السماء. ويرمز له احيانا بالثور فضلا عن الرعد وبعض ملامح للخصوبة(٢٤٣). وعلى الرغم من وجود حدد كإله قومى فإن عامل الفرقة السياسية الذى ميز تاريخ الآراميين لم يسمح بتطور دينى على أساس قومى عام فاحتفظت كل مدينة آرامية بتطورها الدينى الخاص(٢٤٤). وقد تأثرت الديانة الآرامية ايضا بعامل الاندماج والتغير الذى يعكس حياة الآراميين وصفتهم التاريخية والثقافية وهناك تشابه ملحوظ بين عبادات الآراميين والشعوب المحيطة بهم. وعبد الآراميون أيضا أترجاتيس التى تعتبر إلهة الخصوبة، فهى محظية هدد ويشبهها لوسيان بالإلهة هيرا ولها بعض صفات أثينا وأفروديت وسيلين وأرتيميس والأقدار. فهى الجوهر الانثوى للقوة الإلهية.(٢٤٥). ورغم اهميتها لم ترد لها اساطير وان كانت هناك بعض الصور التى تعكس صفاتها ومن بينها الحمامة والسمكة وربما تمثل السمكة قوة الحياة والخصوبة(٢٤٦).

٤- **الوضع الحضارى**: رغم أن الآراميين لم يتمتعوا بنفوذ سياسى قوى خلال تاريخهم وأنهم خضعوا لعديد من القوى الداخلية والخارجية فى الشرق الادنى القديم نجد أنهم لعبوا دورا سياسيا واقتصاديا وثقافيا كبيرا فى المنطقة ربما لا يتناسب مع حجمهم السياسى وتواضع تاريخهم السياسى. فعلى المستوى السياسى ادى تغلغل الهجرات التى أتت بالآراميين إلى بلاد النهرين والمنطقة السورية وشمال شبه الجزيرة العربية إلى إحداث تغير كبير فى التركيبة السكانية من ناحية وتغير فى الأوضاع السياسية من ناحية أخرى. ولا يجب أن يقاس التاريخ السياسى للآراميين بما أقاموه من ممالك صغيرة محدودة فى المنطقة السورية مثل "ارام النهرين" وفدان ارام" وارام دمشق"، و"ارام صوبا" و"ارام بيت رحوبى" وارام معكة وجشور بين اليرموك

ومقاطعة دمشق. وبيت أغوشى فى حماه وعاصمتها أرفاد وبيت بخيانى (تل حلفا الحالية) ودويلتى حلب وكركميش. ودولة سمأل فى شمال سوريا المعروفة باسم زنجرلى[٢٤٧]. وفى العراق نشأت دويلات آرامية مثل "بيت عدينى" فى منطقة بابل ومن ابرز الملوك الآراميين اداد بلادان الذى حكم بابل من ١٠٦٧ـ ١٠٤٧ق.م وعلى الخليج العربى أسس الآراميون دولة بيت ياكينى وأشهر ملوكهم مردوخ بلادان من سلالة بابل العاشرة وحكم بابل من ٧٢١ ـ٧١١ق.م[٢٤٨]. ومن ممالك الآراميين فى بلاد النهرين أيضا مملكة بابل ومملكة زدمى على نهر الفرات التى دخلت فى صراع سياسى مع الآشوريين فى عصر آشور ناصر بال الثانى ٨٨٤ق.م. وهناك مملكة كمبولو على شاطئ دجلة الشرقى والتى استولى عليها سرجون الثانى (٧١٢ـ٧٠٥ق.م) وحولها الى مقاطعة آشورية. ومملكة فقودو شرقى دجلة[٢٤٩] وهذه المماليك الصغيرة لم تتمكن من تحقيق وحدة سياسية بينها كما انها كانت متصارعة فيما بينها وخاضعة للظروف السياسية والعسكرية التى تمر بها القوى الكبرى فى العراق ومصر والاناضول فكانت دائما مهددة بالغزو، وعرضة للسقوط السياسى وكانت مملكة دمشق وحماة آخر معاقل الاراميين فى تاريخهم السياسى حيث قضى عليها تجلت بلاسر الثالث وسرجون الثانى فى ٧٣٢ق.م،٧٢٠ق.م على التوالى الأمر الذى انهى الحكم الآرامى فى سوريا.[٢٥٠].

إن التأثير السياسى للآراميين لم يتحقق من خلال هذه الممالك والدويلات الآرامية الصغيرة لضعفها وصراعاتها وقلة امكاناتها. إن القوة السياسية للآراميين تمثلت فى تغلغل الآرامية فى بلدان الشرق الأدنى القديم وتغييرها للبنية السكانية فى بلاد النهرين وفى المنطقة السورية. فقد كان الآراميون قبائل رحلا تنتشر فى الصحراء الواقعة غربى بلاد النهرين وتنتقل فى البادية بين نجد فى الجنوب، وحدود الشام فى الشمال، ونهر الفرات فى الشرق وخليج العقبة فى الغرب[٢٥١] وفى إغاراتهم على المناطق الحضرية تمكنوا من اقامة دولة قوية هى الدولة الكلدانية وقد ساعد هذا التغلغل الآرامى فى معظم بلدان الشرق الادنى فى تقوية

البنية العربية السامية لهذه المناطق بهجراتها وتحركاتها داخل الشرق الادنى القديم وتدخلاتها مع شعوب المنطقة وبخاصة مع الكنعانيين والفينيقيين والعبريين والحيثيين والآشوريين والبابليين والعرب. وكانت لهم بطون فى العراق وفى سيناء وفلسطين. وكانت تسمية الآراميين تشمل جميع القبائل الساكنة قديما فى البلاد الواسعة المحدودة ببلاد الفرس شرقا والبحر المتوسط غربا وبلاد الأرمن وبلاد اليونان فى آسيا الصغرى شمالا وحدود جزيرة العرب جنوبا والتى كانت تعرف قاطبة ببنى آرام والاراميين مع أن بعض هذه القبائل كانت تسمى بأسماء خصوصية كتسمية أهل بابل وما يجاورها من قبائل بالكلدانيين وسكان مملكة اشور بالأشوريين وتسمية اهل الشام بالأدوميين. ولكن تسمية الآراميين كانت تشملهم جميعا وكانت كل هذه البلاد تتكلم بالآرامية(٢٥٢) وقد توج هذا الانتشار للقبائل الآرامية فى معظم بلدان الشرق الادنى القديم ظهور الممالك الصغيرة الكثيرة المنتشرة فيما بين بلاد النهرين والمنطقة السورية. والاهم من ذلك عودة بعض الدول الكبرى فى المنطقة الى أصول آرامية. ففى العراق القديم استولت القبائل الآرامية الكلدانية على جميع المنطقة الممتدة من بابل الى الخليج جنوبا. وفى سورية امتدت الدويلات الآرامية فى جميع انحاء سوريه ومركزها الرئيسى دمشق مما جعل بلاد آشور مطوقة من أكثر أطرافها بدويلات آرامية (٢٥٣) ونجحت القبائل الآرامية بعد هزيمتها على يد الاشوريين فى ٧٣٢ق.م ان تبقى فى جنوب العراق وتقاوم النفوذ الآشورى حتى تمكنت من الاستيلاء على السلطة وتأسيس الدولة الكلدانية على يد نيوبولاسر ملك بابل فى ٦٢٥ق.م وقد ذكرنا من قبل اسماء بعض الملوك الاقوياء فى بابل الذين يعودون الى اصول آرامية مثل أداد بلادان من اسرة بابل الرابعة والذى حكم بابل ١٠٦٧ـ ١٠٤٧ق.م. ومردوخ بلادان من اسرة بابل العاشرة الذى حكم بابل ٧٢١ـ٧١١ق.م وذلك قبل قيام الدولة الكلدانية على أيدى الآراميين . (٢٥٤).

وعلى المستوى الاقتصادى والتجارى سيطر الآراميون على النشاط التجارى والاقتصادى فى المناطق التى انتشروا فيها. واذا كان الكنعانيون قد سيطروا على

التجارة البحرية فان الآراميين سيطروا على التجارة البرية فى الشرق الادنى القديم: فقاموا برا فى بعض اقطار الشرق الادنى القديم بما قام به الفنيقيون بحرا [٢٥٥] وقد كانت الصلة بين التجار الآراميين والكنعانيين قوية حيث قامت قوافل الآراميين بنقل تجارة الفينيقيين من صور وصيدا الى الداخل وقد استفاد الآراميون من تغلغلهم الواسع فى المنطقة السورية وفى بلاد النهرين والجزيرة العربية فى القيام بدور الوسطاء التجاريين بين شعوب الشرق الادنى القديم". فقد أدت تنقلات الآراميين قبل اقامتهم الحضرية المستقرة، وإقدام الملوك الاشوريين مرارا على نفيهم، وهجرة تجارهم الطوعية الى الامبراطوريات الواسعة الارجاء التى انخرطوا فىعداد رعاياها... كل هذه الأسباب قد افضت الى احلال جماعات كبيرة أو صغيرة، ممن يتعاطون التجارة فى مدن عديدة نائية.. وقد استفادوا من هذا الوجود المتزايد فى كل مكان حتى فى عهد السيطرة اليونانية وسيصبحون فى ايام الامبراطورية الرومانية التجار فى كل امصار العالم القديم تقريبا" [٢٥٦] وقد سهل الموقع الجغرافى لسوريا وشمال بلاد النهرين على ظهور الدور التجارى للآراميين. فظهروا كوسطاء تجاريين على الطرق التجارية بين الساحل الفينيقى وآسيا الصغرى وبين مناطق اسفل الفرات ودجلة. فقد حملت قوافل الآراميين التجارة بين المراكز المختلفة مثل دمشق وحماه وحلب الى بلاد النهرين، كما برزت تدمر كمركز تجارى كبير ومحطا للقوافل وكان التدمريون من اشراف الآراميين[٢٥٧] كما التقت قوافل الآراميين فى شمال الجزيرة العربية بالمعينيين والسبئيين من سكان اليمن وباللحيانيين والثموديين من سكان شمال شبه الجزيرة العربية[٢٥٨] وكانوا ينقلون البضائع الى المراكز التجارية فى الشمال ومن هؤلاء الآراميين النبط الذين كانوا حلقة الوصل بين بلاد العرب والغرب وكان منهم احد أباطرة اليونان وهو فيليب العربى (٢٤٤-٢٤٩ ق.م)[٢٥٩] وكان للنبط مملكة قوية حكمت دمشق عام ١٠٦م. وقد خربها الرومان لخوفهم من انتشار نفوذهم فى الشرق ومن المعروف

أن لهجتى تدمر والنبط من اللهجات الارامية وانتشرت نقوشها فى بقاع عديدة منها النقوش التدمرية فى تدمر وفى افريقيا وروما والمجر ورومانيا وانجلترا وهى من كتابة التجار والجنود التدمريين كتبت بلغتين هما التدمرية واللاتينية واحيانا اليونانية والتدمرية. اما النقوش النبطية فقد وجدت فى البتراء وجبل الدروز، ومدائن صالح وحوران وشبه جزيرة سيناء وكذلك فى ايطاليا. [٢٦٠] وعلى المستوى الثقافى انتشرت اللغة الآرامية فى معظم بلدان الشرق الأدنى القديم كلغة للسياسة والعلاقات الدبلوماسية، ولغة للادارة وللمعاملات التجارية والاقتصادية. وكان لاتساع التجارة الآرامية الفضل فى انتشار اللغة الآرامية التى اصبحت فى العصر الفارسى لغة التفاهم والتجارة بين اجزاء الامبراطورية، واصبحت اللغة الآرامية" أداة توحيدية" فى الشرق الادنى القديم (فيما عدا مصر وآسيا الصغرى) وعلى المستويات السياسية والتجارية والثقافية والأدبية[٢٦١].

ولسهولة الابجدية الآرامية المشتقة من الابجدية الفينيقية وسهولة النحو الارامى استعمل الآشوريون والاخمنيون الفرس الآرامية فى ادارتهم وحولوا الآرامية الى لغة دولية للشرق الأدنى القديم. وقد اثر الوضع الجغرافى للآراميين على لغتهم فتعددت لهجاتها مع اختلاف البيئات الآرامية وتنوع الجماعات المستخدمة للآرامية من آراميين ويهود ونصارى وصابئة مع تنوع داخل الجماعات اليهودية والنصرانية المستخدمة للآرامية ولهجاتها. ويمكن القول ان الآرامية أصبحت أيضا لغة دينية كتبت بها بعض الكتابات اليهودية والمسيحية بالاضافة الى تأثيرها فى لغة العهد القديم وبخاصة فى عزرا ودانيال كانت لغة يهود السامرة ولغة اليهودية المقدسة والجليلية ودون بها التلمود البابلى ودونت بها الجمارا وكما كانت لغة دينية لليهود أصبحت اللغة الدينية للعالم المسيحى فى المشرق فهى لغة فلسطين زمن عيسى عليه السلام. واستخدمتها الكنيسة الشرقية كلغة دينية مقدسة وكانت لغة الكتابات المسيحية ولم ينافسها فى هذا سوى اليونانية التى وقفت حاجزا

دون انتشار السريانية فى الغرب. ولذلك استخدمت السريانية فى معظم الشرق واستخدمها المنصرون كلغة للتنصير فى التركستان والهند والصين.

وكما كانت السريانية حاملة للثقافة الدينية المسيحية فقد تحولت الى لغة فلسفية بعد وقوع الشرق الأدنى القديم تحت السيادة السياسية والثقافية لليونان مع حملات الاسكندر الأكبر ونقلت اليها أمهات الأعمال الفلسفية اليونانية وبواسطتها ايضا وقعت المسيحية تحت التأثير الفلسفى اليونانى ويقع الآراميون تحت تأثير الحضارات الفارسية واليونانية والرومانية ويصبحون ورثة للحضارات الآشورية والبابلية والفينيقية والفارسية واليونانية(٢٦٢).

وفى العصر الاسلامى تنشط حركة الترجمة لعلوم اليونان ويلعب فيها علماء السريان الدور الأكبر والأعظم لمعرفتهم باللغة اليونانية والتراث اليونانى الفلسفى وبعلوم اليونان الرياضية والطبيعية والطبية. وقامت بيوت الترجمة من السريان بترجمة أمهات الأعمال اليونانية فى المجالات المذكورة ووفروا للمسلمين مصدرا علميا أساسيا من المصادر التى بنى عليها العلم الفلسفى والتجريبى عند المسلمين. وكان لهم بذلك فضل فى بناء الجانب العلمى من الحضارة الإسلامية. وباختصار لقد كانت اللغة الآرامية ولهجتها السريانية لغة العلم والدين والثقافة فى عالم الشرق الأدنى القديم قبل ظهور الإسلام.

ثالثا: العبريون

تعود نشأة العبريين فى تاريخ الشرق الأدنى القديم الى الهجرات العربية من شبه الجزيرة العربية الى المنطقة السورية وبخاصة الى فلسطين الواقعة الى الشمال الغربى من شبه الجزيرة العربية. وقد استخدمت عدة مسميات للتعريف بهذه الجماعة عبر تاريخها الطويل نشرحها باختصار على النحو التالي:

١- التسميات عبري، اسرائيلي، يهودي

أ- عبري:

ويرد ايضا"عبراني" وقد ورد هذا الاسم فى سفر التكوين ١٣:١٤ حيث يطلق على النبى ابراهيم عليه السلام إسم "ابرام العبراني"، والكلمة هنا تعنى العبور أوالانتقال من مكان الى آخر. ويرى بعض العلماء أن الكلمة هنا نسبة الى "عابر" وهو أحد أجداد إبراهيم (تكوين ٢١:١٠و١١:٢٥ :١٤-:١٧). ويرى آخرون أن وصف النبى ابراهيم عليه السلام بالعبرانى إنما يعنى نسبته الى العبريين"العبيرو" وهم القبائل البدوية العربية، ومنها القبائل الآرامية العربية التى ينتمى إليها إبراهيم عليه السلام. وقد وردت كلمة "عبري" و"عبيرو" و"خبيرو" بهذا المعنى فى الكتابات القديمة التى تعود الى ماقبل وجود الإسرائيليين بعدة قرون. ويجب اعتبار هذا الفارق الزمنى عند الكتابة عن تاريخ فلسطين القديم حيث اعتاد كثير من الكتاب استخدام الاسم"عبري" بغير معناه الذى ورد به فى المصادر القديمة، اذ كانت هذه الكلمة تطلق فى نحو الألف الثانية قبل الميلاد على عدد من القبائل فى شمال شبه الجزيره العربية وفى الشام[٢٦٣].

واستخدمت الكلمة ايضا للدلالة على اللغة التى تحدث بها هؤلاء القوم وهى اللغة العبرية القديمة والتى تحدث بها أهل فلسطين وبعض القبائل فى سيناء وفى شرقى الأردن ومنهم العمالقة المديانيون. وصارت كلمة"عبري" مرادفة لابن الصحراء أو ابن البادية بشكل عام. وهذا هو المعنى الذى وردت به الكلمة فى المصادر المسمارية والفرعونية وبالأشكال المختلفة التالية"الإبري" و"الهبيري"و"الخبيرو" والعبيرو".

ويبدوا أن ورود هذه الأسماء فى المصادر القديمة يوحى بتوغل هذه القبائل البدوية فى جميع أنحاء الهلال الخصيب حيث وردت أسماؤهم فى النصوص

السومرية القديمة وفى نصوص"بابل، ونوزي، وماري، وأوجاريت، وتل العمارنة" تلك الوثائق التى بعث بها ملوك كنعان الى ملوك مصر والتى تعود الى القرنين الخامس عشر والرابع عشر قبل الميلاد.

ويحمل اللفظ "عبري" مدلولات أخرى منها دلالته على غربة الشعب المسمى بهذا الاسم ففى سفر التكوين ١٤:٣٩، ١٨ وكذلك ٤١:١٢ وفى سفر الخروج ١٩:١ وفى صموئيل الأول ٤:٦ ورد الاسم بما يدل على أن صاحبه غريب أجنبى. فقد ورد على لسان الشعوب التى كان الشعب العبرى يعيش بينها مغتربا، بل إن التوراة نفسها تتحدث عن العبريين بصفتهم غرباء بما يعنى أن العبرى هو غير اليهودى فى حكم التوراة ويتضح هذا فى الحكم الخاص بشراء العبيد من العبرانيين حيث يقول ما معناه إنه إذا اشترى الإسرائيلى عبدا عبرانيا يجب أن يخدم ست سنوات ويطلق حرا فى السنة السابعة (الخروج٢١:٢) وإن كان سفر التثنية ١٥:١٢ يعتبر العبرانى أخا: "إذا بيع لك أخوك العبرانى أو أختك العبرانية وخدمك ست سنين، ففى السنة السابعة تطلقه حرا من عندك". وفى صموئيل الأول ١٣:٣ العبرانيون هم جميع اسرائيل.

ويجب أن نلاحظ هنا أن القرآن الكريم لم يستخدم إطلاقا اللفظ"عبري" أو "عبراني" وهذا لأن هذا اللفظ يحتوى على دلالات قومية وعرقية ليست اصيلة فى الدين. وفضل القرآن الكريم ومن بعده المؤرخون المسلمون استخدام التسمية"بنو اسرائيل" للدلالة على العبريين القدامى وهناك أيضا عبارات أخرى مثل "قوم موسي" و" اليهود والتسمية الأخيرة لاتحظى بدلالات ايجابية فى القرآن الكريم (٢٦٤).

ب - إسرائيلي:

وهى التسمية التى يفضلها اليهود ويفتخرون بها وقد وردت أولا فى سفر التكوين ٢٢:"٣٢ -٣١" فى قصة رؤيا يعقوب عليه السلام والتى تغير فيها اسم يعقوب الى إسرائيل لأنه جاهد مع الله فكلمة إسرائيل إذن تعنى "المجاهد مع الله" وقد كان فى هذا الاسم تخصيص لنسل يعقوب عليه السلام بعد أن كان نسل ابراهيم

عليه السلام يشتركون فيه جميعا من إسماعيل وأولاده وأولاد قطوره زوجة إبراهيم بعد موت سارة، وأولاد عيسو. وأصبحت دلالة الاسم تعنى المجاهدة والغلبة والقدرة ولما كانت رواية سفر التكوين تنص على أن الرب هو الذى ظهر ليعقوب وصارعه وطلب منه تغيير اسمه الى "إسرائيل" فإن اليهود يعتزون بهذا الاسم ويستخدمونه أكثر من غيره للدلالة على أنفسهم، بل ويشيرون إلى أرض فلسطين على أنها "أرض اسرائيل" ويربطون به كثيرا من مفاهيمهم الدينية كالاختيار والخلاص مثلا الخاصين بإسرائيل دون غيرها. بل إن المسيحية نفسها استخدمت هذه التسمية للدلالة على نفسها وإن ألصقت بها كلمة "الجديدة " للتفرقة بين"إسرائيل القديمة وإسرائيل الجديدة" وهى ترتبط ايضا بتغيير " العهد القديم" الي" العهد الجديد"وغيرها من المفاهيم اليهودية القديمة التى احتفظت بها المسيحية وإن كانت غيرت من معانيها، ومنها ايضا مفهوم"أورشليم الجديدة" أو "أورشليم السماوية" التى حلت مكان" أورشليم الأرضية". وقد استخدم السيد المسيح عليه السلام كلمة"إسرائيلي" ليصف بها اليهودى الحقيقى واستخدمها رسل السيد المسيح عليه السلام عند مخاطبتهم لليهود ففى أعمال الرسل نقرأ"أيها الرجال الإسرائيليون اسمعوا هذه الأقوال"(٢:٢٢). هذا وإن استخدم سفر أعمال الرسل عبارة "بنى ابراهيم" فى فقرات أخري.

جـ - يهودي:

وهو مصطلح يستخدم للدلالة على من يؤمن بالديانة اليهودية. ولهذا المصطلح ايضا تاريخ: فأصله يهوذى نسبة الى يهوذا أحد أبناء يعقوب عليه السلام، والذى يعود اليه سبط يهوذا. فاليهوذى هو أحد أفراد سبط يهوذا. وقد ظل هذا الاستخدام فى هذه الحدود حتى السبى البابلى حين انتهى الوجود السياسى لمملكة يهوذا التى كانت قد نشأت على أثر انشقاق مملكة دواود وسليمان الى مملكتين: إسرائيل فى الشمال ويهوذا فى الجنوب. وكانت نهاية يهوذا على يد نبوخذ نصر حوالى ٥٨٦ق.م ونظرا لأن مملكة اسرائيل كانت قد انتهت تماما أصبح

المتبقون فى فلسطين بعد السبى البابلى من سبط يهوذا فقط، وربما كانت هذه هى البداية التاريخية لاستخدام كلمة يهوذى التى حلت محل الأسم "عبري" والتسمية" إسرائيلي" وإذا كان هذا الافتراض صحيحا فإن الاسم"يهوذي" كان يشمل فى ذلك الوقت كل الاسرائيليين ويستخدم للدلالة عامة على نسل يعقوب عليه السلام سواء الاسرائيليين الذين انتهى وجودهم السياسى (مملكة اسرائيل) أو أهل يهوذا (مملكة يهوذا) الذين استمر وجودهم السياسى لفترة بعد سقوط الشمال، وبقوا كجماعة فى جنوب فلسطين. إذن فى هذه المرحلة نجد الاسم "يهوذي" الذى حل محل الاسم العام "إسرائيلي" مع انقسام المملكة الى شمالية وجنوبية وهذه التسمية"يهوذي" يبدو أنها لم تلق قبولا لدى الإسرائيليين عامة لأنها تسمية تدل على الاحتقار. ولذلك فهى لم تكن فى مستوى الاسم "عبري" الدال على العادات العبرية القديمة أو الاسم"اسرائيلي" الدال على اختيار الرب وخلاصه. وربما كانت الكلمة "يهوذي" لا تدل ايضا على سكان الجنوب المنفصلين عن بقية الاسباط فى الشمال حيث استخدم الاسم "إسرائيل" موضع الفخر والاعتزاز. وبعد نهاية إسرائيل أصبح الإسم يهوذا اسما عاما للإسرائيليين من نسل يعقوب عليه السلام(٢٦٥).

وورد هذا الاسم لأول مرة فى سفر الملوك الثانى ٦:١٦ واستخدمه النبى إرميا فى سفره قبل رجوع الأسباط المسبيين، واستخدمه ايضا سفر استير كإسم يدل على اليهود الذين كانوا فى السبى. ويعتقد أنه مع السبى انتهى استخدام الاسم"عبري" تماما، وساد استخدام الاسم "يهود" كاسم جنس يطلق على كل الشعب حتى الشماليين منهم. بل وأصبحت هذه التسمية شاملة ايضا لديانة هذا الشعب حيث اصبحت معروفة باليهودية. وأصبح استخدام كلمة يهودي" فى المسيحية للدلالة على الديانة كما نرى فى العهد الجديد حيث يقول بولس الرسول عن نفسه:"أنا رجل يهودى طرسوسى من أهل مدينة غير دنية من كليكية". (٣٨:٢١). وفى رسالته إلى أهل رومية يقابل بولس الرسول بين اليهودى وغيره من الشعوب ولا يستخدم"الاسرائيلي" بدلا من "اليهودي" هذا وإن وردت عبارة "الرجال الاسرائيليون"

فى أماكن أخرى من العهد الجديد كما سبق الإشارة وهى ايضا تدل على الديانة عند رسل السيد المسيح عليه السلام. وقد استخدم المجوس كلمة اليهود ايضا فى السؤال عن المسيح المولود (متي٢:٢) واستخدمها الرومان كذلك النسبة للمسيح عليه السلام.

إذن يجب التفرقة بين هذه المسميات المتعددة لنفس الجماعة بناء على الأسس التاريخية والجغرافية والدينية التالية:

أ. **الاسم"عبري"** أقدم هذه المسميات على الاطلاق. وهو اسم الشعب الذى نزح مع الهجرات العربية القديمة من قلب الصحراء الى الأجزاء الشمالية من منطقة الشرق الأدنى واستقر فى منطقة فلسطين، والتى منها خرجت بعض الجماعات العبرية الى مصر واستقرت بها عددا من القرون، ثم خرجت من مصر بزعامة النبى موسى عليه السلام وعادت الى كنعان (فلسطين) ودخلت فى صراع جديد مع الكنعانيين، وامتزجت بهم وتغلبت عليهم سياسيا. وعلى هذا الاساس فالأرجح أن العبريين القدامى من أصل عربى قديم نزح عن الجزيرة العربية فى عدد من الهجرات السامية ويتخذ بعض العلماء من التقارب اللغوى بين "عربي" و"عبري" دليلا على الأصل العربى للعبريين.

ب - "إسرائيلي" هو اللفظ الأكثر استخداما بعد زوال الإسم "عبري" ويعود حسب رواية العهد القديم الى زمن يعقوب عليه السلام وهو يُخصّص لنسل يعقوب عليه السلام بالذات ويستبعد العرب وغيرهم. وهو الاسم الذى يعتبر بداية لتحديد العنصر الاسرائيلى من نسل يعقوب عليه السلام وهو ينطبق على كل اسباط بنى اسرائيل الاثنى عشر.

جـ - إسرائيلى + يهوذي: وهذه مسميات سياسية جغرافية للإسرائيليين بعد انقسام المملكة الى مملكتين اسرائيل الشمالية ويهوذا الجنوبية وبعد سقوط اسرائيل يسود استخدام اسم يهوذا للدلالة على كل الاسرائيليين.

د - يهود: اسم جنس يطلق على الإسرائيليين شماليين وجنوبيين بعد انتهاء الوجود السياسى لبنى اسرائيل واصبحت الديانة تعرف ايضا باليهودية الى يومنا هذا ومن يدين بها يعرف بيهودي.

هـ - اسرائيلي: بعد قيام دولة اسرائيل عاد استخدام الاسم"اسرائيل" ليطلق على اليهود الذين هاجروا الى فلسطين وأسسوا دولة اسرائيل ولا يطلق هذا الاسم على كل اليهود، بمعنى أنه اصبح اسما ذا دلالة جغرافية سياسية لدولة وليس اسما لكل الشعب اليهودى. ولا يزال الاسم"يهودي" مستخدما للدلالة على من يعتقد فى الديانة اليهودية.

٢- الوضع السياسي:

التاريخ العبرى القديم تاريخ متواضع سياسيا، فالعبريون لم يستطيعوا عبر تاريخهم القديم أن يكونوا قوة سياسية ذات أثر يذكر فى تاريخ الشرق الأدنى القديم. فقد وقع العبريون بين النفوذ الآشورى البابلى فى منطقة مابين النهرين، وبين النفوذ المصرى فى الجنوب، وظل تاريخهم يتأرجح بين التبعية لهذه القوة أو للأخرى حسب الظروف التاريخية التى مرت بها امبراطوريات الشرق الأدنى القديم. وغالبا ما كانت الأجزاء الشمالية من مناطق العبريين تتبع آشور وبابل، بينما اعلنت المنطقة الجنوبية ولاءها للمصريين. والتاريخ العبرى القديم وصلنا فى معظمه عن طريق مصادر يهودية أهمها العهد القديم، ولهذا فهذا التاريخ فى حاجة ماسة الى اعادة النظر فيه والتدقيق فى كل ما يعرضه العهد القديم من أخبارعن العبرين.

ومع أن الوجود السياسى للعبريين لم يكن له أهمية كبيرة فى التاريخ القديم الا أن الجماعة العبرية ظلت محافظة على كيانها بفضل تماسكها الديني. وقد ساعدت طبيعة الديانة العبرية القديمة على هذا فقد ربطت بين الشعب والدين فى عهد لا يمكن التخلص منه فى سهولة، وحاكت الدين

حول مجموعة من المفاهيم القومية التى جعلت البعد عن الدين بمثابة انتهاك للقومية، والعكس يضا صحيح. وكانت فكرة العهد أو الميثاق بين الله والشعب من أقوى الأفكار التى ربطت العبريين بديانتهم على أساس من العصبية الدينية التى ورثتها الديانة اليهودية فيما بعد.

والأخبار التى قدمها العهد القديم عن تاريخ العبريين أخبار غير متناسقة وبها كثير من الخلط. ولعل أهم هذه الأخبار خبر اعتبار جنوب مابين النهرين الأصل الأول للعبريين حيث يتحدث سفر التكوين عن هجرة ابراهيم عليه السلام من أور عبر الفرات الى حران ومنها الى فلسطين(٢٦٦). وهذا الرأى يتنافى مع الرأى الأصوب، وهو اعتبار قلب الجزيرة العربية الأصل لكل الشعوب السامية، وبها المهد الأول للغة السامية الأم، الا اذا اعتبرنا هجرة سامية عربية قديمة الى ارض الرافدين قبل هجرة ابراهيم من جنوب ارض الرافدين الى فلسطين بمعنى أن الهجرة بدأت من الجزيرة العربية الى جنوب العراق القديم، وبعد أن استقرت هناك تحركت هجرة من العراق القديم الى فلسطين، والتى حملت ابراهيم مع غيره الى فلسطين. ومن ناحية اخرى يتحدث العهد القديم عن اقامة العبريين فى مصر، ويختص سفر الخروج برواية أخبار هذه الاقامة، ولايعطينا العهد القديم أية أخبار فيما يتعلق بكيفية وصول العبريين الى مصر، فيما عدا ذكر الاخبار الخاصة بيوسف واخوته العبريين وأبيه يعقوب فى مصر وخبر العبريين الذين خرجوا من مصر بزعامة النبى موسى عليه السلام.

والخبر التاريخى الثالث الخاص بالعبريين يرتبط بأحداث الخروج من مصر. وهى رحلة العبريين من مصر الى فلسطين، وفيها يختلط التاريخ بالدين بحيث لا نستطيع الفصل بينهما. ويظهر العنصر الدينى أول ما يظهر فى قصة عبور البحر الأحمر، وظهور الاله الاسرائيلى بمظهر الاله القادر على السيطرة على الطبيعة والموجه لحركة التاريخ بما أبداه من معجزات هدفها خلاص شعبه ومرة أخرى

يرتبط التاريخ بالدين فى أثناء رحلة الخارجين من مصر عبر سيناء حيث يتلقى النبى موسى عليه السلام الوصايا العشر، أو التوراة ككل، ويرتبط الشعب مع الرب فى عهد أبدى. ويلى هذا تغلغل هذه الجماعة العبرية ودخولها فلسطين بوسائل بعضها سلمي، وبعضها الآخر فى شكل غزوات أو حملات عسكرية.

ويمكن تلخيص التاريخ العبرى فى ارتباطه بالدين والعقيدة الى المراحل الآتية:

أ: مرحلة الآباء وهى أقدم مراحل التاريخ والديانة اليهودية. وخلاصة مضمونها أن الآباء الاسرائيليين، ابتداء من آدم الى نوح وابراهيم واسحاق ويعقوب ويوسف قد تلقوا وعودا الهية وأن التاريخ الاسرائيلى اللاحق يعتبر المسرح الذى تحققت عليه هذه الوعود. وكان من الضرورى ربط التاريخ الموسوى بتاريخ الآباء السابقين عليه بما أن الاله الاسرائيلى اله يسيطر على التاريخ وحركته من البداية الى النهاية، إذ لا يمكن بداية هذا التاريخ بالعصر الموسوي، بل يجب العودة الى بداية الخلق، لأن من أول وأهم صفات الاله الجديد أنه الاله الخالق للكون والتاريخ. وقد تمت عملية الربط هذه بتكرار العهد المعطى لموسى مع عدد من الآباء السابقين ومن أهمهم ابراهيم[٢٦٧] واسحاق[٢٦٨] ويعقوب[٢٦٩]، بل والعودة بفكرة العهد الى نوح وآدم حتى يصبح التاريخ وحدة واحدة لاتتجزأ ويصبح الاله الاسرائيلى خالقا لكل التاريخ.

ب: مرحلة الخروج من مصر، وفيه توضع الأسس الأساسية للعقيدة اليهودية فهى المرحلة التى شاهدت أول لحظة تاريخية يتحقق فيها الوعد الالهى المعطى للآباء الاسرائيليين والمعطى لموسى. ويجب هنا أن نلاحظ أن وضع هذه الرؤية الدينية للتاريخ القديم قد تم فى مرحلة متأخرة، ربما بعد عصر موسى بكثير، ولهذا فنحن نعرضها هنا حسب هذه الرؤية المتأخرة لأن هذا كل ما نملكه من معرفة بهذه المرحلة القديمة اذ أن عملية ربطها التاريخ الاسرائيلى العام عملية

متأخرة. وبالاضافة الى أن الخروج يعتبر تحقيقا للوعد الالهي، فهو ايضا رمز للخلاص الالهى. وبهذا الشكل العام يتم لدينا تطوير مفهومى الوعد والخلاص كأساسين من أسس الديانة اليهودية. وحادثة الخروج تعتبر ايضا بداية الشعور القومى الحقيقى لدى الاسرائيليين، فخروجهم من مصر فى شكل جماعة تحت قيادة موسى أعطاهم صفة القومية وكانت فى نفس الوقت بداية للإحساس بالشعور التاريخى. ولأن حادثة الخروج معجزة إلهية، فقد اضافت بعدا دينيا الى الاحساس القومى التاريخى. لهذه الأسباب كانت حادثة الخروج أهم أحداث التاريخ الاسرائيلى القديم نظرا لما لها من تأثير على الفهم التارخى الدينى لدى الاسرائيليين، وعلى أساس هذه الحادثة يفسر بقية التاريخ الاسرائيلى.

جـ : المرحلة الثالثة هى مرحلة الوحى فى سيناء، واعطاء التوراة، وبناء الحياة الاجتماعية لليهود. وهذه المرحلة مكملة لمرحلة الخروج وامتداد لأحداثها. وتأكيدا للجانب الدينى فى الاحداث السابقة فقد تلقى موسى الوصايا العشر(٢٧٠) التى تكونت من قسمين رئيسيين: قسم خاص بالعقيدة ينص على عبادة الاله الواحد، وعدم تجسيد الاله أو تشبيهه بشيء من خلقه. وهى الوصية التى فصلت بين التفكير الطبيعى والتفكير التاريخى فيما يتعلق بفكرة الألوهية. وهى الخطوة الفاصلة بين الألوهية عند الساميين القدماء وتبلور فكرة التوحيد فى اليهودية. فهى دعوة الى عدم تصوير الإله فى صورة طبيعية مأخوذة من الطبيعة. وبداية التفكير فى الاله تفكيرا نظريا مجردا من خلال أعمال الاله فى الطبيعة والتاريخ ويصبح الاله خالقا للاثنين، ومستقلا بوجوده عنهما. وقد شهدت هذه المرحلة ايضا التعرف على الاله من خلال أقواله. إذ لم يكن هذا معهودا من قبل، فالوحى لم يأخذ شكله الأساسى فى الدين السامى القديم إلا بعد أن أصبح اساسيا فى العقيدة اليهودية خلال هذه المرحلة. والجزء الثانى من الوصايا خاص بالبناء الاجتماعى للجماعة اليهودية الخارجة، وأسس هذا البناء الاجتماعى أخلاقية

هدفها تنظيم المجتمع، والحفاظ عليه، وضمان استمراره عن طريق تنظيم العلاقات بين أفراده، وربطها بالدين والوحي، وعدم تركها للظروف الطارئة أو متغيرات الحياة.

وتعتبر الديانة اليهودية فى هذه المرحلة أول ديانة سامية تحاول وضع قانون دائم ينظم المجتمع وعلاقات افراده ولهذا نسمع لأول مرة عن نظام الشريعة، أو القانون الدينى المنظم للبناء الاجتماعى. صحيح أن الساميين القدامى قد تركوا بعض القوانين والشرائع المنظمة للمجتمع، مثل قانون حمورابى الشهير، الا أن الشريعة لم تصبح أساسا للحياة الانسانية إلا فى هذه المرحلة الثالثة من طور العقيدة اليهودية. فالشريعة ليست مجرد مجموعة من القوانين يلتزم بها الانسان ويعاقب إذا امتنع عن الإلتزام بها. الشريعة ليست قانونا للعقوبات فقط، ولكنها اساس للحياة تنظم على اساسها الأسرة والعلاقات الداخلية فيها، وقوانين الزواج والطلاق والميراث، ومن هذه تفرعت القوانين الخاصة بمعاملة الجار، وعنها تطورت القوانين الخاصة بالمعاملات فى المجتمع ككل. والشريعة هنا ولأول مرة أيضا ليست من وضع الانسان إنما هى من الوحي، وهذا ما يفرق هذه الشريعة عما سبقها من القوانين. وترك هذا أثره على النظرة الى الحياة الانسانية التى أصبحت مقدسة لأنها مبنية على قوانين موحى بها، وأصبحت علاقة الانسان بالاله تنعكس على المجتمع فأصبح الانسان ممثلا للإله على الأرض فأكدت التوراة على خلق الإنسان فى صورة الإله(٢٧١).

وهكذا نجد أن هذه المرحلة تتميز بامتزاج الأبعاد الدينية والتاريخية والاجتماعية لتعطى للجماعة اليهودية شكلا جديدا فى هيئة جماعة منظمة تنظيما دينيا اجتماعيا قوى الشعور القومى لدى هذه الجماعة(٢٧٢) فاستطاعوا تمييز انفسهم كشعب أو جماعة يختلفون عن المصريين، ويؤهلهم هذا فى نفس الوقت

للدخول فى المرحلة التالية من تاريخهم السياسى الدينى وهى مرحلة دخول كنعان والاستقرار فيها.

د: المرحلة الرابعة هى مرحلة دخول كنعان. وهى تأتى بعد أن انتظمت الجماعة الخارجة من مصر فى تنظيم دينى اجتماعى دعامته الوحى فى سيناء الذى ميز هذه الجماعة دينيا عن الشعوب المجاورة. وفى نفس الوقت بدأت تكتسب هذه الجماعة صفة الجماعة المحاربة نتيجة الصراع الذى بدأ يدور بين الجماعة العبرية وبين القبائل الأخرى فى سيناء. ومع دخول كنعان اكتسبت صفة عسكرية وجدت تأييدا لها من الناحية الدينية. وعملية ربط التفكير الدينى بالتفكير العسكرى عملية تعود أصولها الأولى إلى فكرة الإله المحارب المدافع عن شعبه وقد كان يهوه أحد هؤلاء الآلهة حيث تصفه التوراة كثيرا "باله الجنود" أو "رب الجيوش"(٢٧٣). وغيرها من الصفات الحربية. وقد أخذت الجماعة العبرية صفة الجماعة الغازية تحت قيادة موسى ويشوع. وتبلورت الخدمة الدينية والخدمة العسكرية فى عقلية الانسان العبرى وأصبحت من صفاته المميزة واصبحت العسكرية عقيدة لها أصولها الدينية فى عقلية الانسان العبرى وأصبحت من صفاته المميزة ولذلك فأصدق تعبير عن دخول كنعان أنه كان غزوا عقائديا امتزجت فيه العسكرية بالعقيدة. فالأرض المغزوة وهى ارض كنعان وصفت بأنها أرض الميعاد(٢٧٤). والغزو فسر بأنه ضرورة لتحقيق الارادة الالهية التى تمثلت فى الوعد المعطى للآباء الاسرائيليين. وفسرت كل الأحداث السابقة ابتداء من الخروج من مصر وأحداث سيناء والوحي... على أنها خطوات فى طريق تحقيق الوعد المقطوع بين الاله والشعب "وأعطى لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك كل أرض كنعان ملكا ابديا وأكون الههم"(٢٧٥). إذن فى هذه المرحلة يجب اضافة هذا البعد العسكرى إلى الأبعاد السابقة الذكر لتعطينا صورة متكاملة لمجتمع دينى تاريخى تشريعى اجتماعى عسكري.

هـ - تبلورت كل هذه العناصر السابقة الذكر خلال الصراع الكنعانى العبرى الى أن تمت السيطرة السياسية للغزاة العبريين وان وقعوا هم انفسهم تحت التأثير الدينى الحضارى للكنعانيين(١١). ويستمر ازدياد النفوذ السياسى الإسرائيلى فى كنعان الى أن يتمكن الإسرائيليون من انشاء أول مملكة عبرية فى التاريخ الاسرائيلى وهى المملكة الداودية، وحيث توحدت كل القبائل الاسرائيلية، وتم الاستيطان الاسرائيلى الكامل لكل كنعان، كما تمت ايضا السيطرة الدينية العبرية بالقضاء التام على آلهة الكنعانيين، وجمعت صفاتهم ووظائفهم فى شخصية الاله الواحد "يهوه". وكان فى هذا نهاية الصراع الكنعانى العبرى بوجهيه الدينى والسياسى. ويعتبر المؤرخون اليهود مملكة داود التحقيق النهائى لعقيدة العهد بين الله والشعب وهو العهد المعطى للآباء اللاسرائيليين بالأرض والخلاص. وفى عصر داود يكتمل الوعد بالأرض والخلاص، ودولته نموذجا للمملكة فى التفكير التاريخى الاسرائيلى. فبعد سقوط هذه المملكة أصبحت فكرة دينية غيبية حشرية نظرا لعدم امكانية تحقيقها تاريخيا، وارتبطت بهذه المملكة الغيبية - مملكة الله — فكرة المسيح المخلص، وهى أيضا عقيدة غيبية حشرية تقوم على أساس أن الخلاص الاسرائيلى سيتم على يد مسيح منتظر من نسل داوود(٢٧٧). وارتباط المسيح المنتظر بشخص داوود معناه تحقيق خلاصهم من العبودية، وجمع شتاتهم ووضعهم فى مملكة الله. وإن هذا المخلص له دور سياسى حيث يقوم بأعباء تحرير اليهود، والى هذا الحد كانت الفكرة دينية بحتة الى أن استغلها الصهاينة فى العصر الحديث وحولوها الى واقع سياسى وربطوها ايضا تاريخيا بداوود، ولاعجب اذن أن تكون نجمة داوود رمزا لهذا الارتباط بالتاريخ القديم.

هذه هى المراحل الهامة فى التاريخ الدينى السياسى الاسرائيلى. ومن الملاحظ أنه فى هذه المراحل لايمكن الفصل بين ما هو دين وما هو تاريخ بالمعنى العلمانى. فقد تطور الدين والتاريخ داخل اطار واحد فسرت فيه أحداث التاريخ تفسيرا دينيا مناسبا، وقد أعطى هذا التاريخ الاسرائيلى بعض الخصائص التى انفرد بها منها:

أ: أن الأحداث التاريخية المستقلة لا أهمية لها فى نظر المؤرخ الاسرائيلى القديم. ولهذا نجده لايهتم فى أسلوبه الخاص بالكتابة التاريخية بترتيب الأحداث وتنظيمها حسب وقوعها.

ب: ليست كل الأحداث التاريخية على نفس المستوي، فالمؤرخ يختار من بين أحداث التاريخ الإسرائيلى ما يوضح به سيطرة الإله على الطبيعة والتاريخ، وتصبح هذه الأحداث التاريخية جزءا لايتجزأ من العقيدة مما يسبب مشكلة منهجية بالنسبة للمؤرخ العام الذى يجد نفسه فى حيرة بين أخذ الحادثة التاريخية بمعناها الديني وبين الفصل بين الحادثة والمعنى الدينى لها ، خاصة وأن هذا المعنى لم يرتبط بالحادثة فى وقتها، وإنما أضيف اليها فى مراحل متأخرة، وبالتالى فهناك مسافة زمنية تفصل بين وقوع الحدث التاريخى وبين المعنى الدينى المعطى له فالمؤرخ الإسرائيلى لا يدون أحداثا تاريخية فقط ولكنه يؤرخ لدينه وعقيدته فهو مؤرخ للدين. وهذه المشكلة المنهجية كانت سببا فى أن مجال التأريخ للشعب الإسرائيلى أصبح مجالا لا يخلو من مصاعب بالنسبة للمؤرخ العام. ولعل هذا هو السبب فى ندرة الكتابات التاريخية التى تتناول التاريخ الإسرائيلى بشكل موضوعى منهجى كما نؤرخ لكل شعوب العالم. ومما يزيد من حدة المشكلة أن معظم المصادر القديمة للتاريخ الاسرائيلى مصادر يهودية كالعهد القديم مثلا.

جـ : أن القيمة الدينية أهم عند المؤرخ الاسرائيلى من الحادثة التاريخية. فهذه القيمة هى التى يعتمد عليها مفهوم الإيمان فى الديانة اليهودية. فبالنسبة لهذا المؤرخ الوقائع الواردة فى العهد القديم ليست مهمة لذاتها، ولكنها مهمة للدور الذى تلعبه فى الدين. وهذا يجعلنا نشعر أحيانا بإمكانية وضع حادثة تاريخية أو اختلاقها لتوائم فكرة دينية معينة، وكثير من وقائع التاريخ الاسرائيلى تحتاج للتمحيص التاريخى وللنقد المنهجى الموضوعى. وهذا يجعلنا نحكم على هذا التاريخ بأن

كتابته ليست دليلا على تفكير تاريخى أصيل لدى المؤرخ الاسرائيلى. فقد اصبح التاريخ عنده وسيلة أو أداة تستغل لتحقيق وعود الاله لشعبه، وهذه الوعود لايمكن تحقيقها الا باستغلال التاريخ وتوجيه أحداثه لخدمة هذا الهدف الدينى. ولهذا كثيرا ما نجد الحادثة تتحول الى معجزة فى نظر المؤرخ الاسرائيلي واذا كان من الممكن دراسة الحادثة تاريخية فمن الصعب دراسة المعجزة بنفس المقاييس التاريخية المعروفة ولايمكن اخضاعها للتحليل العلمى ومعجزة كانشقاق البحر مثلا هى محور الاهتمام وليس الحدث ذاته الذى نعجز فى فهمه علميا وهذا يخرج بنا من مجال التفكير التاريخى الى مجال التفكير اللاهوتى العقائدي، والذى يعلل كل حادثة ويفهمها فى اطار ماتعنيه دينيا ولكى نوضح الفارق بين هذين النوعين من التفكير نذكر مثلا أن المصادر المصرية القديمة لم تذكر شيئا ذا أهمية بالنسبة لحادثة خروج العبريين التى اعتبرتها المصادر اليهودية حادثة رئيسية. وهذا يعنى أن حادثة تاريخية معينة قد تكون أهميتها التاريخية ضئيلة ومع ذلك تتحول فى التفكير اللاهوتى إلى حادثة ذات معنى دينى كبير.

٣ـ الوضع الديني

الديانة اليهودية أقرب الديانات التوحيدية(اليهودية ـ المسيحية ـ الإسلام) الى عهد الديانات السامية القديمة. وهذه الخصائص التى نعرضها للديانة الهيودية انما نقدمها فى ضوء ديانة الساميين القدماء، حتى يتضح مدى مساهمة اليهودية فى تطور ديانة التوحيد.

وأهم خصائص اليهودية فى هذا الضوء ثورتها على الفكر الدينى الطبيعي، أى المرتبط بالطبيعة والمستمد لآرائه منها[٢٧٨]. والاعتماد على العقل فى سبيل الوصول الى الحقائق الدينية. والحقيقة أن التخلص من براثن الطبيعة ارتبط بالتوسع

فى استخدام العقل. فمع التطور التدريجى فى تحكم الانسان فى العناصر الطبيعية بدأت نقل بالتدريج درجة تقديس الانسان للعناصر الطبيعية التى اتخذها آلهة معتقدا أنها تملك قوى معينة وبدأ ينتقل الى البحث عن قوة تتحكم فى الطبيعة وعناصرها. وقد ظهرت بوادر هذا التطور فى التفكير الدينى عند الساميين بعملية الانتقال من الايمان فى عناصر الهية متعددة إلى الإيمان فى عنصر طبيعى واحد، كما حدث فى التفكير الدينى الآشورى والبابلى والمصرى القديم. ثم جاءت عملية الانتقال الكبرى بهذا العنصر الإلهى من داخل الطبيعة الى خارجها.

وهذا التحول الجرئ" كان من نصيب الفكر الدينى اليهودي(٢٧٩). حيث اصبح الاله يتصف بأنه الاله الخالق، وتحولت الطبيعة من قوة خالقة الى قوة مخلوقة.

واهم التغييرات التى عبرت عن مرحلة الانتقال من الفكر الدينى الطبيعى الى الفكر الدينى العقلى المتمثل فى عقيدة التوحيد:ـ

أ: انتهت فى الديانة السامية الجديدة العلاقة أو الرابطة الدموية التى تربط بين الاله ومن يعبدونه. وكما هو معروف كانت الآلهة القديمة سامية أو غير سامية متصلة بشعوبها اتصالا دمويا. وكانت الالهه فيما بينها تكون ما يشبه الأسرة الواحدة أو مجموعة من الأسر، وترتبط الالهة بعلاقات أسرية، بعض الالهة فيها أباء وبعضها أمهات وبعضها الآخر أبناء وبنات(٢٨٠). ومع ظهور اليهودية فى مراحلها الأولى كان هذا هو الوضع السائد فى التفكير الدينى السامى. وفى بداية تطور فكرة التوحيد بدأت هذه العلاقات الأسرية بين الالهة تدخل فى مرحلة نهايتها. وكان هذا طبيعيا لأن الاله الواحد لا تحكمه علاقات اسرية، بمعنى أنه أصبح ذاتا إلهية مستقلة استقلالا كاملا عن كل ما تربطها بالبشر، أو الطبيعة وأصبح الإله فكرة نظرية مجردة لايمكن تصويرها أو تجسيدها بالشكل الذى ورد فى الديانات القديمة، والمتأثر بتشبيه الاله بعناصر طبيعية مخلوقة. اذن

اصبح الإله منزها عن الطبيعة والخلق، وانتهت الروابط الدموية العصبية لأن الاله الجديد ليس إلها لعشيرة بعينها ، أولقبيلة من القبائل أو لمجموعة من القبائل والعشائر، بل هو إله لكل الخلق، وهذا خلّص الدين من الرابطة العصبية التى ربطت قديما بين الإله وشعبه(سنشير فيما بعد الى النكسة التى أصابت اليهودية فيما بعد فعادت من جديد الى هذه الرابطة العصبية بين الإله والشعب).

ب: أن فكرة الخلق لم تعد نتيجة طبيعية لعملية التقاء جنسى بين الآلهة، كما حدث مع آلهة العالم القديم، حيث تتحدث المصادرعن فكرة زواج الآلهة وتصبح العناصر المخلوقة نتيجة لهذا الزواج. فنقرأ مثلا عن زواج إله السماء بالإلهة الأرض، أو زواج غيرهما من الآلهة الممثلة لعناصر الطبيعة. واصبحت عملية الخلق فى التفكير الدينى الجديد عملية تعود الى الارادة الالهية. فالخليقة من صنع الإله الخالق صاحب المشيئة، كما أن الخلق أصبح خلقا من العدم، أو خلقا من لاشئ ويتم بالكلمة المعبرة عن الارادة الالهية:"وقال الله ليكن نور فكان نور... وقال الله ليكن جلدا فى وسط المياة. وليكن فاصلا بين مياه ومياه... وكان كذلك...وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء الى مكان واحد ولتظهر اليابسة.. وكان كذلك"(٢٨١). وأكد الفكر الدينى الجديد على فكرة الخلق من العدم لأن الاعتراف بأن عملية الخلق تتم نتيجة لتزاوج عنصرين أو أكثر من عناصر الطبيعة معناه اشتراك العناصر المشتركة فى عملية الخلق فى الأزلية والخلود، أى أنها عناصر لها وجود سابق، وهذا لايتفق مع فكرة الاله الخالق صاحب الوجود الأزلي.

جـ : انتهت أيضا فى الفكر الدينى الجديد فكرة الإله الحى الميت أى الاله الذى يموت ليبعث من جديد (٢٨٢). وهى فكرة مرتبطة بالطبيعة وما تتعرض له من جفاف وازدهار وهى ايضا مرتبطة بالدورة الزراعية وعملية الخصوبة. وقد عرف العالم القديم نماذج كثيرة من هذه الظاهرة. فالديانة الكنعانية السابقة على

ظهور العبريين فى كنعان عرفت الاله بعل، الذى يدخل فى صراع مع الاله موت وغيره من الآلهه الكنعانية(٢٨٣)، ويتعرض بالفعل للموت الذى يتمثل فى موت الطبيعة وجفافها وسرعان ما يعود بعل للحياة فتعود معه الحياة الى الطبيعة. وفى ديانة آشور وبابل نجد الاله تموز "دو موزي" الذى يموت ويولد من جديد فى كل عام. ومع انتهاء تقديس الطبيعة انتهت هذه الظاهرة وجاءت الديانة اليهودية بفكرة الاله الحي(٢٨٤) الذى لايموت لأنه واهب الحياة والموت.

د: لقد صاحب هذا التغيير فى طبيعة الدين تغيير آخر فى طبيعة اللغة الدينية. فقد استخدم الانسان السامى القديم لغة الأسطورة كوسيلة للتعبير عن أفكاره الدينية(٢٨٥). وترك لنا التراث الأدبى السامى عددا من الأساطير التى تكاد تمدنا بفكرة شاملة عن الحياة الدينية للساميين القدماء. وعن علاقة الانسان بالآلهة، وعن الاسلوب الدينى الذى يتبعه الانسان فى حياته. وهذه اللغة الأسطورية اختلط فيها المعقول باللامعقول، والتاريخ الحقيقى بالأسطورى وأصبح من الصعب على الانسان بمفهومه الحديث فهم الأسطورة وتفسير رموزها والعبارات التى فقدت معانيها بالنسبة للإنسان المعاصر على الرغم من المحاولات العلمية الجادة فى هذا الاتجاه. وقد أدى الانتقال من مناخ دينى إلى مناخ دينى آخر الى تغيير فى وسيلة التعبير، وأصبحت اللغة القديمة لغة الأسطورة عاجزة عن التعبير عن المفاهيم الجديدة. فقد كانت اللغة القديمة لغة طبيعية ككل شئ آخر اقتبست معانيها بل وبعض أصواتها من الطبيعة. ومع انتهاء تقديس الطبيعة كان من الطبيعى أن تتغير اللغة الدينية فتصبح لغة عقلانية تناسب التقدم الفكرى فى مجال الدين. وهكذا أصبح العقل المصدر الأول للفكر الدينى الحديث بعد أن كانت الطبيعة هى المصدر الأول. هذه الثورة على الطبيعة إذن كانت ثورة عقلية حولت وسيلة التعبير الى لغة عقلية لا مجال فيها للخلط بين المعقول واللامعقول أو بين التاريخى والأسطوري. وعلى هذا

الأساس الجديد بدأت وسيلة الاتصال بين الانسان و لاله تتجه ناحية هذا الاستخدام للعقل الانسانى للتعرف على الحقيقة الالهيه. وتعطينا قصة ابراهيم عليه السلام كما ترويها المصادر القديمة وكما يرويها القرآن الكريم نموذجا لهذا المحاولة العقلانية فى التعرف على الحقائق الدينية. هذا بالإضافة الى أن الوحى استخدم الكلمة فى التعبير عن الحقيقة الالهية وكوسيلة جديدة للاتصال الالهى بالانسان. والوحى وسيلة فكرية تخاطب العقل الانسانى لتوصيل رسالة الهية إلى الإنسان بطريقة مباشرة تخاطب المنطق والعقل.

هـ : انتهى أيضا الصراع القديم بين الآلهة وقام النظام الجديد على فكرة الاله الواحد العادل. وفكرة العدالة فكرة أساسية فى التفكير الدينى الجديد(٢٨٦). ومع انتهاء فكرة تعدد الآلهة انتهى الصراع بينها والذى كان ينعكس بصفة مستمرة على الحياة الانسانية حيث أصبح الاهتمام الأول للإنسان كسب رضى الآلهة. وأصبح المجتمع مكرسا لخدمة الآلهة المتصارعة فيما بينها، والتى لا يعلم الانسان بخططها وإرادتها. وكانت هذه الالهة آلهة تتصف بالعدالة والظلم فى نفس الوقت. فهذا الصراع جعلها آلهة عادلة وظالمة ولم يسلم الانسان من هذا المصير. ومع التوحيد انتهى الصراع وانتفت صفة الظلم واصبح الإله الواحد إلها عادلا بصفة دائمة لأنه الإله الخالق وبدأت الحياة الدينية تأخذ وجهة جديدة هدفها الاتجاه بالدين إلى ما يسمى بالتوحيد الأخلاقي(٢٨٧). وهو الايمان بالإله الواحد، والإيمان برسالة اخلاقية تقوم على فكرة التوحيد لتنظيم علاقات الأفراد على أسس من العدالة . واصبح الفعل الانسانى خيرا أو شرا هو الذى يحدد طبيعة المصير الانسانى وفقا للعدالة اللهية.

وامتدادا لفكرة سيطرة الاله على الطبيعة تطورت أيضا فكرة سيطرة الإله على التاريخ وحركته . وتجتمع هاتان الصفتان فى الاله يهوه لأول مرة فى تاريخ

الدين عند الساميين[٢٨٨]. ومن مظاهر هذه السيطرة السيادة التامة على كل الأحداث التى بدأت بخروج الجماعة العبرية من مصر. وقد امتزجت فى عملية الخروج الأحداث التاريخية بالأحداث الواقعة فى الطبيعة. والخروج أول أعمال يهوه التاريخية. وقد نتج عن هذا التطور الجديد أن تغيرت طبيعة الطقوس السامية. فالطقوس القديمة كانت موجهة الى عدد من الآلهة، وكانت مرتبطة بالطبيعة وقد تخلصت الطقوس الجديدة من العنصر الطبيعي، وتحولت الى طقوس خلاصية نظمت فيها العبادة بطريقة تؤكد على العلاقة المباشرة بين الله والإنسان وتتمشى فى نفس الوقت مع التفسير التاريخى الجديد فكما أن الطقوس أصبحت طقوسا خلاصية أصبح التاريخ أيضا تاريخا خلاصيا نهايته الخلاص الإنساني.

وهكذا كانت اليهودية فى مرحلتها الأولى نهاية لعصر دينى وبداية لعصر دينى جديد. فهى نهاية للفكر الدينى الأسطورى القديم وبداية لمرحلة دينية يلعب فيه العقل الدور الرئيسى فى الربط بين الانسان والاله، واتخذ فيها التاريخ معنى جديدا. فإذا صدق القول بأن التاريخ القديم كان تاريخا للآلهة، فإن التاريخ الجديد تاريخ انسانى تدير حركته الإرادة الإلهية، ويعبر عنه بلغة العقل والمنطق لا بلغة الأسطورة والرمز.

وقد طرأت على الديانة اليهودية بعض التغييرات التى أثرت على هذه النظرة العالمية للدين، وسببت ما يمكن تسميته بالردة أو النكسة الدينية التى عادت ببعض الصفات الدينية التى كانت اليهودية قد خلصت الدين منها سابقا، والتى تسببت فيما بعد فى ظهور حركة إصلاح دينية من داخل اليهودية نفسها تقابلها حركة إصلاح خارجية تبلورت فى ظهور الديانة المسيحية ثم الديانة الإسلامية لإصلاح مسار الفكر الدينى التوحيدى واعادته الى طريقه المستقيم.

ولعل اخطر مظاهر هذه الردة ما بدر من محاولة تخصيص رسالة التوحيد فى اليهودية. وجعلها مقصورة على الشعب الاسرائيلى اذ لم يحاول اليهود بذل أى مجهود فى سبيل نشر عقيدة التوحيد بين الجماعات التى قابلوها فى سيناء أو بين الكنعانيين وكأنما الوحى الذى نزل على موسى فى سيناء كان وحيا خاصا، ولم يكن المقصود به البشرية كلها. ولعل هذا هو السبب الرئيسى فى أن اليهودية ظلت ديانة غير تبشيرية طوال تاريخها بعكس المسيحية والإسلام.

وقد أدى هذا التفكير الدينى العنصرى الى عدم انتشار التوحيد فى المنطقة السامية بعد موسى عليه السلام مباشرة. وتطورت الطقوس والعبادات فى نفس هذا الاتجاه العنصرى. وفى عصر الملك داود ظهر تطور جديد تم فيه الربط بين السياسة والدين بالأرض فاتخذ داود أولا من مدينة أورشليم (القدس) مقرا لحكمه وهى مدينة كنعانية الأصل. ولم تكن لها قداسة معينة لدى اليهود، الا أن داود اتخذ من هذه المدينة المحايدة مركزا لحكمه لكى يجمع حولها بقية المناطق الفلسطينية، ويحاول فى نفس الوقت مركزة الحكم وربطه بالارادة الالهية واعتبار نفسه ممثلا للحكم الالهي(٢٨٩). ولكى يعطى للمدينة نوعا من القداسة حرم على اليهود التعبد فى أى مكان آخر غير أورشليم بهذا ارتبطت العبادة بهذه القطعة من الأرض فيها يقدم اليهودى قرابينه ويتقرب الى الله واصبحت أورشليم قبلة اليهود. وتركزت العبادة فيها وانتهت الأهمية الدينية لبقية المدن والأماكن(٢٩٠). وقد كانت هذه المحاولة الأولى من نوعها لربط الدين بالأرض، وربط سياسة المملكة الجديدة بالدين ربطا وثيقا(٢٩١). وعندما حدث السبى البابلى تعرضت الديانة اليهودية لهزة عنيفة نتيجة لهذه السياسة. فقد تم تهجير جماعة يهودية كبيرة الى بابل، ومن ثم فقد تعرضت هذه الجماعة لمشكلة دينية تتعلق بالعبادة فقد ابتعد يهود بابل عن أورشليم والهيكل وأصبحوا غير قادرين على تأدية العبادة (٢٩٢). ومن هنا فقد دعا أنبياء السبى الى التنازل عن شرط التواجد فى أورشليم، واعتبارها قبلة رمزية وقد أدت فترة السبى البابلى الى احداث تغييرات عديدة فى الديانة اليهودية ولعل أبرز هذه التغييرات

الاتجاه باليهودية الى العالمية[٢٩٣]. وتخليصها من الآراء العنصرية التى دخلتها. وقد تم هذا على يد جماعة من المسبيين الى بابل ومصر، والذين اندمجوا فى الشعوب التى عاشوا بينها. ومع ذلك فقد بقيت جماعة كبير متعصبة للدين والأرض وهى التى حاولت العودة الى أورشليم والتى حافظت على الخصوصية التى اتسمت بها اليهودية[٢٩٤]. وعلى يد هذه الجماعة تطورت أيضا فكرة الخلاص الخاص باليهود. والذى سيتحقق على يد بطل يهودى من نسل داود وهو خلاص يقتصر على اليهود فحسب ولايضم البشرية ككل. وهكذا دخلت اليهودية فى مرحلة انغلاق على نفسها فمنعت التبشير بالتوحيد للبشرية، وجعلته قاصرا على اليهود كما ربطت العقيدة بالأرض وجعلت الخلاص خاصا باليهود دون البشرية وفى هذا كله ابتعدت اليهودية عن روح الديانة التوحيدية الحقة.

رابعا: الفلسطينيون

١ – إهمال التاريخ الفلسطينى القديم:

أهمل مؤرخو الغرب المتخصصون فى تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته دراسة التاريخ الفلسطينى ولم يخصصوا فى دراستهم الخاصة بشعوب الشرق الأدنى القديم أى ذكر خاص بتاريخ الفلسطينيين فى شكل عمل مستقبل، أوحتى فى شكل فصل مستقل من فصول الدراسة. وهذا الإهمال مقصود لذاته بسبب سيطرة المؤرخين اليهود والصهاينة على مجال الكتابة التاريخية عن فلسطين . ولذلك فقد أخرجوا تاريخ الشعب الفلسطينى القديم من دائرة البحث كشعب من شعبوب الشرق الأدنى القديم مركزين تركيزا شديدا على دراسة تاريخ العبريين وذلك لتأصيل الوجود اليهودى فى فلسطين باستبعاد كل الشعوب الأخرى التى شاركت العبريين فى فلسطين أو حلت محلهم فى فترات كثيرة من التاريخ القديم وبخاصة الفلسطينيين الذين سميت المنطقة باسمهم. ففى كتب تاريخ الشرق الأدنى القديم والكتب الخاصة بتاريخ المنطقة السورية يعالج تاريخ فلسطين تحت مسمى تاريخ العبريين أو تاريخ الاسرائيليين أو تاريخ اليهود دونما إشارة الى تاريخ الفلسطينيين سكان المنطقة الأصليين. وعادة ما تضم دراسة تاريخ المنطقة السورية دراسة تاريخ الشعوب الكنعانية والفينيقية والآرامية والعبرية بدون إشارة الى الفلسطينيين الذين صمتت عنهم المصادر التاريخية صمتا مطلقا لهيمنة المؤرخين الصهانية على مجال الكتابة التاريخية فى تاريخ فلسطين وتوجيه حركة الكتابة التاريخية لخدمة الأهداف القومية الصهيونية الرامية الى تأصيل الوجود اليهودى فى فلسطين واستئصال كل وجود للفلسطينيين أو غيرهم ممن شاركوا فى سكنى فلسطين فى تاريخها القديم.

وقد اتبع المؤرخون اليهود سياسة التعتيم على أخبار الفلسطينيين فى التاريخ القديم واحاطة هذه الأخبار بالغموض الشديد من أجل الحقائق التاريخية وإسقاط الفلسطينيين كواحد من الشعوب الرئيسية فى منطقة فلسطين.

وهذا الاسلوب اتبعه مؤرخو التوراة قديما وكانوا مرشدين للمؤرخين الصهاينة فى العصر الحديث. فالتوراة مثلا تعمدت إهمال الحديث عن الفلسطينيين والكنعانيين والفينيقيين سكان فلسطين الأصليين بل لقد أخرجوهم من دائرة الشعوب العربية السامية واعتبروهم غرباء وأجانب. وفى هذا يقول د.أحمد سوسة: لقد تعمد مدونو التوراة إقصاء الكنعانيين والفينيقيين سكان فلسطين الأصليين من الدوحة العربية السامية لعداء اليهود الشديد لهم فعدوهم من الكوشيين مع أنهم كانوا يعلمون حق العلم أنهم العرب الساميون الأصلاء أهل البلاد فى حين أنهم حشروا فى الأسرة السامية شعوبا لايعدها العلم الحديث من جماعة الساميين مثل العيلاميين واللوديين. وقد صب كتبة التوراة جام حقدهم على الكنعانيين فنعتوا كنعان بالملعون.. وكذلك اعتبرت التوراة الحيثيين من ذرية كنعان فى حين أنهم من الأقوام الهندوأوربية ومثل ذلك اعتبرت العموريين من صلب حام (٢٩٥).

وفى التعريف بفلسطين والفلسطينيين فى المصادر اليهودية نجد تعتيما شديدا وإيهاما بأن الفلسطينيين شعب غريب ليست له أصول فى المنطقة. ففى دوائر المعارف اليهودية يرد الحديث عن فلسطين والفلسطينيين فى شكل مقتضب وغامض يوحى للقارئ بعدم أهمية المكان وسكانه ويؤكد على عدم أصالته وعلى كونه شعبا غريبا. الفلسطينيون من شعوب البحر الأبيض المتوسط تعود أصولهم الى مواقع فى آسيا الصغرى واليونان واتوا الى فلسطين فى موجات متعاقبة. وقد أتت إحدى هذه الموجات قبل عصر الآباء واستقرت جنوب بئر سبع حيث دخلوا فى صراع مع ابراهيم واسحاق. وأتت موجة أخرى من كريت بعد طردها من مصر على يد رمسيس الثالث فى ١١٩٤ ق.م فاحتلت المنطقة الساحلية من جنوب فلسطين حيث أنشأوا خمس مدن هى غزة وعسقلان وجت وأشدود وعقرون ولأنهم شعب محارب بالفطرة فقد تسيدوا أجزاء اخرى من يهوذا زمن القضاة وهزموا شاؤل لكن داود هزمهم ووضع نهاية لسيادتهم. وبعد سقوط المملكة الإسرائيلية

استعاد الفلسطينيون استقلالهم ولكنهم لم يصبحوا ابدا عاملا رئيسيا فى المنطقة. وفى العصرين الفارسى واليونانى تغلب مستوطنون أجانب من جزر البحر المتوسط على المدن الفلسطينية. وأطلق اليونان منذ هيرودوت اسم فلسطين على هذه المنطقة نسبة الى الفلسطينيين (فلسطين السورية) وفى عصر هادريان أطلق الرومان هذا الاسم رسميا على اقليم يهوذا(٢٩٦).

وفى مكان أخر تعرف نفس الدائرة فلسطين بأنها "الاسم الذى من المحتمل أنه يشير الى أرض الفلسطينيين والذى أطلقه عليهم فى البداية اليونان. وقد سميت فلسطين السورية فى العصور الكلاسيكية ثم حذف الجزء الأخير من التسمية مع مرور الوقت. ومن المحتمل أن يكون الاسم فلسطين قد فرض بواسطة الرومان مكان الاسم القديم يهوذا للتقليل من الارتباط اليهودى بالاقليم. وفلسطين سميت اصلا فى العبرية" ارض كنعان" ثم تغير ذلك الى "ارض اسرائيل" فى وقت متأخر. بالنسبة لتاريخ فلسطين انظر مادة اسرائيل"(٢٩٧).

يتضح من هذه التعريفات الخاصة بفلسطين والفلسطينيين الرغبة الجامحة لدى المؤرخين اليهود لطمس كل المعالم التاريخية للبلد والشعب حيث تسود المادة المعطاه عنهم عبارات الشك والاحتمال ولايوجد معلومة واحدة ثابتة بل يتدخل المؤرخ الصهيونى ليعطى تعليلا من عنده لسبب اطلاق الرومان واليونان الاسم "فلسطين" على المنطقة بأن هذا رغبة فى التقليل من ارتباط اليهود بالمنطقة ثم يشير المؤرخ الصهيونى صراحة الى أن الاسم العبرى القديم الوارد فى التوراة هو "ارض كنعان" ثم اصبح "ارض اسرائيل" ومن يريد التعرف على الفلسطينيين وفلسطين فعليه أن يعود الى مادة اسرائيل فى الدائرة. وهذا يعنى تحجيم التاريخ الفلسطينى وجعله تاريخا هامشيا، وإدخاله فى تاريخ الاسرائيليين تقليلا لأهميته واعتبار الفلسطينيين مجرد جماعة قليلة ضعيفة من الجماعات التى دخل معها

الاسرائيليون فى صراع سياسى مثل الإدوميون والعمونيون والموآبيون واليبوسيون وغيرهم...

٢ـ الوضع السياسى والحضاري

والمعروف أن تاريخ فلسطين ارتبط ارتباطا عضويا بتاريخ المنطقة المحيطة بفلسطين من الجنوب والشمال والشرق والغرب. ففى الجنوب ارتبطت فلسطين بتاريخ مصر السياسى وأصبحت امتدادا سياسيا لمصر فى الشمال وموقعا دائما للصراع السياسى بين مصر وقوى بلاد النهرين وقوى آسيا الصغرى. وفى الجنوب ايضا نجد شبه الجزيرة العربية وتعتبر فلسطين امتدادا جغرافيا لشبه الجزيرة فى الشمال. وتأثير شبه الجزيرة العربية لم يكن يشبه التأثير السياسى المصرى لضعف امكانات شبه الجزيرة العربية ولكنه كان تأثيرا عرقيا حيث كان لشبه الجزيرة العربية الدور الأساسى فى تشكيل البنية السكانية فى فلسطين من خلال الهجرات العربية المتوالية اليها، الأمر الذى أدى الى إحداث تفوق عربى دائم وسيادة للعرق على الأجناس المختلفة التى ظهرت فى منطقة فلسطين، فالهجرات العربية دعمت بشكل دائم الوجود العربى فى المنطقة السورية عموما وأدت الى نشأة شعوب عربية مثل الكنعانيين والآراميين والعبريين والفلسطينيين وأدت الى غلبة الجنس العربى على الأجناس الأخرى التى أتت الى المنطقة السورية من شمالها وغربها وجنوبها. فمن الشمال وقعت سوريا وفلسطين تحت التأثير السياسى والعرقى للحيثيين والحوريين وغيرهم من قوى بلاد الأناضول وهم شعوب هندوأوربية. ومن الجنوب وقعت سوريا وفلسطين تحت التأثير المصرى القوى سياسيا وعسكريا والضعيف على مستوى التأثير العرقى الجنسى كانعكاس للسياسة المصرية القديمة التى أدت الى عدم اختلاط المصريين بالفلسطينيين وغيرهم من سكان المنطقة السورية عرقيا. فهى سياسة لم تعتمد على الضم المباشر أو الاستيطان، ولكنها قامت على اساس من الاعتراف بالسيادة السياسية ودفع الضرائب أو الجزية السنوية. ولم تستهدف إجراء أى تغيير فى البنية السكانية لفلسطين وبقية المنطقة السورية كما فعل البابليون والآشوريون.

ومن الغرب تعرضت فلسطين لغزو شعوب البحر وهم سكان جزر حوض البحر الأبيض المتوسط. وقد اعتادوا على غزو السواحل الغربية للبحر المتوسط. وهو معظمه يُكوّن الساحل السورى المحصور بين مصر فى الجنوب والاناضول فى الشمال ويُكوّن الساحل الفلسطينى الجزء الجنوبى منه والمتاخم للساحل المصرى. وقد بلغت شعوب البحر مبلغا من القوة مكنها فى بعض الفترات من اقامة كيانات سياسية فى المنطقة السورية وفلسطين بل وتمكنت من غزو أجزاء من الساحل الشمالى لمصر وتمكنت من حكم دلتا مصر واليهم تعود بعض الأسر الحاكمة فى مصر وقد أطلقت عليهم المصادر اسم الهكسوس.

من هذا يتضح أن البنية السكانية لمنطقة فلسطين قد تشكلت بتأثير من الأوضاع السياسية والوضع الجغرافى لفلسطين الذى جعلها هدفا دائما للهجرة والغزو. فالغزاة يقصدونها من الشمال والجنوب والغرب والشرق. والهجرة ايضا استهدفتها بشكل مستمر ومن شبه الجزيرة العربية على وجه الخصوص، وذلك لقرب فلسطين من شبه الجزيرة العربية بل وباعتبار فلسطين امتدادا شماليا غربيا للصحراء العربية وباعتبارها ايضا من مناطق الجذب بالنسبة لسكان شبه الجزيرة العربية، وباعتبارها كذلك جزءا من المنطقة السورية التى انطلقت اليها الهجرات العربية المتكررة والتى كونت لنا أهم سكان المنطقة السورية فى التاريخ القديم وهم الكنعانيون والآراميون والعبريون والفلسطينيون، إضافة الى الموآبيين والعمونيين والأدوميين وغيرهم من الأقوام والجماعات ذات الأصل والطابع العربي.

وتؤكد عالمة الآثار كاثلين كينيون على هذه الصفة العربية لفلسطين بقولها على الرغم من أن معظم التأثيرات الحضارية خلال تاريخ فلسطين قد أتتها من الهلال الخصيب فإن تأثيرا مهما آخر وعلى قدر المساواة لايمكن نسيانه. فالهلال الخصيب يحتوى هضبة الصحراء العربية والتى عملت منذ فجر التاريخ كمستودع كبير للغزاة البدو على ثروات الهلال المحيط بالصحراء.

إن تاريخ كل اقليم الهلال قد تغير بشكل عميق بواسطة سلسلة كاملة من غزوات هؤلاء البدو الذين كانوا فى بعض الأحيان يغزون ويعودون وفى كثير من الأحيان يغلبون ويستقرون. هؤلاء البدو، كل بدوره، دمروا كثيرا من الحضارة السابقة فى الوجود. ولكنهم أيضا تشربوا الكثير منها، وبإدخالهم دم جديد أحيوا البنية السكانية وأنعشوها وبدورهم انتجوا حضارة جديدة. إن الدراسة الأثرية لفلسطين تعطى دليلا على توالى موجات القادمين وكثير منهم بلاشك، يعود بأصله الى الصحراء. ومن هذه الموجات عُرفت لدينا موجتان فقط من بين موجات كثيرة(٢٩٨). وتعليقا على رأى كاثرين كينيون نقول إن العبريين لايكونون موجات مستقلة عن العرب، لأن المصدر واحد وهو شبه الجزيرة العربية.

ويعتبر الدكتور أحمد سوسة الهجرة الفلسطينية آخر الهجرات المهمة الى أرض فلسطين مُكونّة بذلك آخر الطبقات السكانية المهمة فى تاريخ فلسطين(٢٩٩). وهذه الهجرة الفلسطينية لم تأت من شبه الجزيرة العربية هذه المرة، ولكنها أتت من البحر الأبيض المتوسط. لغزو الساحل السورى فى الشمال أوائل القرن الثانى عشر قبل الميلاد. ويعتقد أنهم من هناك شنّوا هجومهم على مصر. وعندما فشلوا عادوا الى الجزء الجنوبى من الساحل السورى وهو الساحل الفلسطينى. ويطلق العلماء على هذه الجماعات الغازية من البحر المتوسط اسم "شعوب البحر" أو" أهل السواحل"(٣٠٠) وقد سجلت الآثار المصرية هجوم شعوب البحر وقد اختلطت بهم عناصر من البر. وقد سجل رمسيس الثالث (١٣٠٢ـ١٢٠٤ق.م) انتصاراته على هذه الشعوب القادمة من البحر والبر وطرده لهم عبر فلسطين الى بلاد الحيثيين. وقد سمح الفرعون لقبائل منهم بالاستقرار على الساحل الفلسطينى والسورى. وتشكك كاثرين كينيون فى تحقيق انتصار مصرى شامل على شعوب البحر وان السماح لهم بالاستقرار فى الساحل الفلسطينى والسورى دليل عجز مصرى عن طردهم كلية من المنطقة(٣٠١).

وتؤكد الآثار المصرية على كون شعوب البحر جماعة مركبة من عدة عناصر يعود الى عدة قبائل حيث تذكر آثار رمسيس الثالث أسماء عدد من القبائل هى الفلسطينيون(بولاساتي) والشردانو والدانونو والشكيليش والزقّالة والوشاشا وتضيف بعض القوائم المصرية أسماء قبائل أخرى الى هذه المذكورة. وقد اختلفت المصادر حول تحديد أصول هذه القبائل فالتوراة تربط الفلسطينيين بكفتور المناظرة لكفتيو فى المصادر المصرية والتى يقولون إنها جزيرة كريت(٣٠٢). ويؤكد بعض العلماء أن بعض هذه القبائل أتت من جنوب غرب آسيا الصغرى ويرد بعضهم الى بلاد اليونان مستندين الى نوع من الفخار جديد على فلسطين عليه رسومات وزخارف بأشكال وعناصر تعود بأصلها الى الفن الهللادى المتأخر للإيجيين نسبة الى بحر إيجه وأقرب نماذج مماثلة لها تظهر فى فخار رودس وقبرص. ويقترب التأريخ المعطى لهذه الأوانى الفخارية من التاريخ المحدد لطرد رمسيس الثالث لهؤلاء الغزاة وهو حوالى ١١٩٦ق.م ومعظم هذه المواد الفخارية عثر عليها على الساحل الفلسطينى وهى منطقة غزو شعوب البحر. وتشير الأدلة الأثرية الى الظهور المفاجى لهذه الآثار من الفخار فى نهاية العصر البرونزى المتأخر على الساحل والى الداخل قليلا(٣٠٣).

وقد احتل الفلسطينيون المدن الكنعانية واستقروا فيها أو دمروها وبنوا مدنا جديدة على انقاضها. وقد اندمج الفلسطينيون فى الكنعانيين وورثوا جزءا من ثقافتهم. فأسماء آلهتهم الرئيسية كنعانية مثل دجون وأشتروت. وتشير قبورهم وعادات الدفن عندهم الى تأثيرات من خارج فلسطين وبخاصة التأثيرات الإيجية والمسينية والقبرصية. ويذكر أن بعض هذه المؤثرات وجدت ايضا فى مصر وخلال فترات ممتدة من عصر تحتمس الثالث (١٥٠١ـ١٤٤٧ق.م) الى ٦٠٠ق.م وتحمل الطابع الإيجى والقبرصي.. ومن المعروف أن المصريين استعانوا كثيرا بجنود مرتزقة

وكونوا جزاء من الحامية المصرية فى فترة تل العمارنة. ويعتقد أن بعضهم استقر فى الساحل الفلسطينى والذى اعطى اسم فلسطين بواسطة الإسرائليين(٢٠٤)

ورغم أن مناطق الفلسطينيين كانت محدودة والمدن المنسوبة إليهم معروفة وهى غزة وعسقلان وجت وأشدود وعقرون فإن سيادتهم السياسية امتدت وراء ذلك. فقد عاشوا مئات السنين جنبا إلى جنب مع الكنعانيين والاسرائيليين الذين شاركوهم فى سكنى فلسطين. وهناك أماكن أخرى تشير إلى مؤثرات فلسطينية مثل مدينة مجدو وبيت شان وبيت شمش التى بنيت حوالى ١١٥٠ ق.م ويشهد فخارها بأنها وقعت تحت تأثير فلسطينى كبير ويعتقد أنها مدينة حدود وقعت بين الاسرائيليين والفلسطينيين. ويشير حجم الفخار الموجود فيها إلى أنها مدينة فلسطينية رغم الرأى المخالف للتوراة. وقد دمرت هذه المدينة مع نهاية القرن العاشر قبل الميلاد فى حروب شاؤل ضد الفلسطينيين(٣٠٥).

وتؤكد كاثرين كينوين أن الفلسطينيين عاشوا مئات السنين بجوار الاسرائيليين حيث استقر الفلسطينيين على السهل الساحلى الغنى. بينما استقر الاسرائيليون فى الاقليم المرتفع المجدب. ومنذ عام ١٠٨٠ ق.م بدأ الفلسطينيون يوسعون من سلطتهم على المناطق الداخلية المرتفعة وهى الفترة التى يعتبرها كتاب العهد القديم فترة اضطهاد فلسطينى للإسرائيليين(٣٠٦).

٣- وصف العهد القديم للتاريخ الفلسطيني:

أما التسمية"الفلسطينيون" فأقدم ذكر لها فى التوراة ورد فى الإصحاح العاشر من سفر التكوين فى ذكر مواليد بنو حام بن نوح عليه السلام. حيث يذكر الفلشتيم والكفتوريم على أنهم من مواليد مصرايم بن حام بن نوح(٣٠٧) وواضح أن هذا التصنيف التوراتى للأجناس يخرج الفلسطينيين من دائرة العرب الساميين ويعتبرهم

من الحاميين رغم أن الأرض المنسوبة إليهم تقع فى فلسطين ثم يرد ذكر الفلسطينيين زمن اسحاق عليه السلام فى القرن الثامن عشر تقريبا حين يذكر النص أن اسحاق اتجه إلى أبيمالك ملك الفلسطينيين ويأمره الرب بالتغرب فى أرض فلسطين التى يقيم فيها اسحاق ثم يطرده أبيمالك حيث حسده الفلسطينيون لكثرة مواشيه(٣٠٨) كما تنص التوراة على أن يعقوب عليه السلام سكن" فى أرض غربة أبية فى أرض كنعان" (٣٠٩) وذلك قبل أحداث الخروج إلى أرض مصر بسبب المجاعة فى أرض كنعان.

ويلاحظ خلال هذه السرد التوراتى أن أرض كنعان وفلسطين كانت أرض غربة بالنسبة لابراهيم واسحاق ويعقوب عليهم السلام وقد استمر هذا الوضع حتى خرج يعقوب عليه السلام بجماعته إلى مصر، وهذا يعنى أنه لم يكن هناك وجود حقيقى لجماعة بنى اسرائيل فى أرض كنعان وفلسطين قبل خروج يعقوب عليه السلام وذريته إلى مصر. وينص العهد مع موسى عليه السلام على إعطاء بنى اسرائيل أرض كنعان أرض غربتهم التى تغربوا فيها(٣١٠).

وتعطى التوارة أدلة قوية على الوجود المبكر للفلسطينيين إذ يرد ذكرهم مرتبطا بحروب يشوع بن نون الذى أتم دخول جماعة بنى اسرائيل الى أرض كنعان بعد موت موسى عليه السلام فى موآب وقبل أن يصل ببنى اسرائيل الى فلسطين. فبعد ذكر حروب يشوع ضد الكنعانيين والعموريين والحيثيين والفرزيين واليبوسيين والحوريين يذكر نص التثنية أنه لم يبق سوى ارض الفلسطينيين:"وشاخ يشوع.تقدم فى الأيام فقال له الرب أنت قد شخت تقدمت فى الأيام. وقد بقيت ارض كثيرة جدا للامتلاك. هذه هى الأرض الباقية. كل دائرة الفلسطينيين وكل الجشوريين من الشيحور الذى هو أمام مصر الى تخم عقرون شمالا تُحسب للكنعانيين اقطاب الفلسطينيين الخمسة الغزّى والأشدودى والأشقلونى والجتى والعقرونى والعويين. من التيمن كل أرض الكنعانيين ومغارة التى للصيدونيين الى

أفيق الى تخم الأموريين وأرض الجبليين وكل لبنان نحو شروق الشمس من بعل جاد تحت جبل حرمون الى مدخل حماه. جميع سكان الجبل من لبنان الى مسرفوت مايم جميع الصيدونيين انا أطردهم من أمام بنى اسرائيل إنما أقسمها بالقرعة لاسرائيل مُلكا كما أمرتك(٣١١).

ويرد ذكر"أرض الفلسطينين" مرة أخرى عندما خرج موسى عليه السلام بجماعة بنى اسرائيل من مصر. ففى اختيار طريق الخروج يذكر النص:"أن الله لم يهدهم فى طريق أرض الفلسطينيين مع أنها قريبة لأن الله قال لئلا يندم الشعب إذا رأوا حربا ويرجعوا الى مصر فأدار الله الشعب فى طريق برية بحر سوف" (٣١٢). وبعد دخول أرض كنعان يندمج الاسرائيليون فى الجماعات التى اقاموا بينها ويختلطون بهم ويعبدون آلهتهم ويتزوجون من بناتهم:"وأخذ يهوذا غزة وتخومها واشقلون وتخومها وعقرون وتخومها" وهذه المناطق الأخيرة سبق أن ذكرتها التوراة كمناطق تابعة للفلسطينيين(٣١٣). ويظهر هذا الاختلاط بين الاسرائيليين والكنعانيين والمناطق الفلسطينية فى أقوال التوراة:"وبنو بنيامين لم يطردوا اليبوسيين سكان اورشليم فسكن اليبوسيون مع بنى بنيامين فى أورشليم الى هذا اليوم... ولم يطرد منسى أهل بيت شان وقراها ولا أهل تعنك وقراها ولاسكان دور وقراها ولاسكان يبلعام وقراها ولاسكان مجدو وقراها. فعزم الكنعانيون على السكن فى تلك الأرض(٣١٤).وتوزعت القبائل الإسرائيلية بين السكان الكنعانيين (انظر تفاصيل ذلك فى سفر القضاة الإصحاح الأول). ونتيجة لهذا الاندماج فى الكنعانيين والفلسطينيين عبد بنو اسرائيل آلهة الكنعانيين والفلسطينيين وغيرهم من الأقوام التى سكنوا بينها: فسكن بنو اسرائيل فى وسط الكنعانيين والحيثيين والأموريين والفرزيين والحويين واليبوسيين واتخذوا بناتهم لأنفسم نساءً وأعطوا بناتهم لبنيهم وعبدوا آلهتم فعمل بنو اسرائيل الشر فى عينى الرب ونسوا الرب إلههم وعبدوا البعليم والسواري(٣١٥) وفى موضع آخر نقرأ:" وساروا وراء آلهة أخرى من آلهة

الشعوب الذين حولهم وسجدوا لها وأغاظوا الرب. تركوا الرب وعبدوا البعل وعشتاروت"(٣١٦)

ومن بين الآلهة التى عبدها الإسرائيليون الآلهة الفلسطينية:" وعاد بنو اسرائيل يعملون الشر فى عينى الرب وعبدوا البعليم والعشتاروت وآلهة آرام وآلهة صيدون وآلهة موآب وآلهة بنى عمون وآلهة الفلسطينيين وتركوا الرب ولم يعبدوه فحمى غضب الرب على اسرائيل وباعهم بيد الفلسطينيين"(٣١٧). ويؤكد هذا الوجود القوى للفلسطينيين فى عصر القضاة الذى بدأ بعد عصر يشوع بن نون تلميذ موسى عليه السلام ويُصنف الفلسطينيون من بين الشعوب التى حاربها إله اسرائيل:" فقال الرب لبنى اسرائيل أليس من المصريين والعموريين وبنى عمون والفلسطينيين خلصتكم" (٣١٨) ويقع الاسرائيليون تحت حكم الفلسطينيين أربعين سنة حسب نص سفر القضاة:"ثم عاد بنوا اسرائيل يعملون الشر فى عينى الرب فدفعهم الرب ليد الفلسطينيين أربعين سنة"(٣١٩).

ويروى الإصحاح الرابع من سفر القضاة سيطرة الفلسطينيين على بنى اسرائيل وبعض علاقاتهم الاجتماعية بهم ومنها زواج شمشون من تمنة الفلسطينية ويقول النص فى ختام هذا الوصف:" وفى ذلك الوقت كان الفلسطينيون متسلطين على اسرائيل".(٣٢٠) ويتزوج شمشون من بنات الفلسطينيين رغم اعتراض أبيه وأمه (القضاة ١٤:٣-٤) ثم يدخل فى صراع مع الفلسطينيين المتسلطين على الأرض ويقضى لإسرائيل فى أيام الفلسطينيين عشرين سنة (٣٢١) وتشير العبارة الأخيرة إلى أن الإسرائيليين كانوا يعيشون تحت سيادة الفلسطينيين ثم يقع فى حب دليلة الفلسطينية التى تكشف سر قوته العظيمة فيأخذه الفلسطينيون إلى غزة ويقلعون عينيه ويوثقونه بالسلاسل قبل أن ينتقم منهم ومن نفسه" وينص القضاة١٨:١ على أنه لم يكن هناك ملك ولاملك فى اسرائيل فى تلك الأيام".

ويدخل الفلسطينيون فى حروب ضد صموئيل وينهزم الاسرائيليون: "فانكسر اسرائيل أمام الفلسطينيين" (صموئيل الأول٤:٢) وينص ايضا على عبودية الاسرائيليين للفلسطينيين "تشددوا وكونوا رجالا ايها الفلسطينيون لئلا تستعبدوا للعبرانيين كما استُعبدوا هم لكم، فكونوا رجالا وحاربوا. فحارب الفلسطينيون وانكسر اسرائيل وهربوا كل واحد الى خيمته، وكانت الضربة عظيمة جدا وسقط من اسرائيل ثلاثون ألف راجل"[٣٢٢]وفى هذه المعركة يستولى الفلسطينيون على تابوت العهد، " زال المجد من اسرائيل لأن تابوت الله قد أُخذ"(صموئيل الأول ٤:٢٢). وقد اخذ الفلسطينيون التابوت الى اشدود ووضعوه فى بيت داجون إلههم... وكان تابوت الله فى بلاد الفلسطينيين سبعة أشهر[٣٢٣]. ويعتبر هذا قمة الهزيمة والإذلال للإسرائيليين سياسيا ودينيا ولا يتمكن الاسرائيليون من الفلسطينيين الا بالمعجزات والضربات الإلهية فيردون عليهم تابوت عهدهم(صموئيل الأول ٦:١٩ـــ٢١). وينظر الاسرائيليون الى الفلسطينيين على أنهم مضطهدون لهم "وقال بنو اسرائيل لصموئيل لا تكف عن الصراخ من أجلنا إلى الرب إلهنا فيخلصنا من يد الفلسطينيين[٣٢٤]. ويفسر كاتب السفر العبودية للفلسطينيين على أنها عقاب للإسرائيليين لأنهم نسوا الرب (صموئيل الأول ١٢:٩) وهو تفسير يتفق مع الإطار العام للتفسير الدينى للتاريخ عند الإسرائيليين. فهكذا فسرت العبودية الإسرائيلية للمصريين والآشوريين والبابليين: "فصرخوا إلى الرب وقالوا أخطأنا لأننا تركنا الرب عبدنا البعليم والعشتاروت فالآن انقذنا من يد أعدائنا فنعبدك"[٣٢٥].

ويواصل الفلسطينيون حربهم ضد الاسرائيليين فى عصر شاؤل أول ملك لبنى اسرائيل وقد كان آخر القضاة وتحدث المبارزة الشهيرة بين جُليات الفلسطينى الذى روّع الاسرائيليين وسبب لهم الرعب والذى يتحداه داود وينتصر عليه ويفسر

انتصار داود على جوليات داخل اطار التفسير الديني للتاريخ:"وتعلم هذه الجماعة كلها أنه ليس بسيف ولا برمح يُخلص الرب لأن الحرب للرب وهو يدفعكم ليدنا" (صموئيل الأول١٧:٤٧) ويتأمر شاؤل على داود بعد أن ذاعت شهرته ولايجد أمامه إلا أن يوقعه بيد الفلسطينيين أو يحرض يوناثان ابنه وجميع عبيده ليقتلوا داود (صموئيل١٨:٢٥،١٩:١).

ويلجأ داود الى الفلسطينيين هربا من مؤامرات شاؤل لقتله "وقال داود فى قلبه إني سأهلك يوما بيد شاؤل فلاشئ خير لى من أن أفلت الى أرض الفلسطينيين فييأس شاؤل منى فلا يفتش على بعد فى جميع تخوم اسرائيل فأنجو من يده[٣٢٦]. ويلجأ داود الى أخيش بن معوك ملك جت الفلسطيني" وكان عدد الأيام التى سكن فيها داود فى بلاد الفلسطينيين سنة وأربعة أشهر [٣٢٧] وأراد ملك جت الفلسطينى استغلال داود ضد "شعبه اسرائيل" وفى معركة تالية ينجح الفلسطينيون فى كسب معركة مهمة ضد شاؤل ينتهى الأمر فيها بمقتل شاؤول بيده خوفا من وقوعه فى يد الفلسطينيين:"ولما رأى رجال اسرائيل الذين فى عبر الوادى والذين فى عبر الأردن أن رجال اسرائيل قد هربوا وان شاؤل وبنيه قد ماتوا تركوا المدن وهربوا فأتى الفلسطينيون وسكنوا بها"(صموئيل الأول ٣١:٧)

ويدخل الفلسطينيون جولة جديدة من المعارك ضد داود بعد أن مسح داود ملكا على بيت يهوذا وفى وقت اشتدت فيه"الحرب الطويلة بين بيت شاؤل وبيت داود، وكان داود يذهب ويتقوى وبيت شاؤول يذهب ويضعف"(صموئيل الثاني٢:٤،٣:١) ومسح داود ملكا على اسرائيل بعد أن حكم بيت يهوذا سبع سنين وستة أشهر. وقد حكم على جميع اسرائيل ثلاثا وثلاثين سنة. ويتغلب داود على الفلسطينيين فى بعض المعارك وفى إحدى هذه المعارك يوشك الفلسطينيون على قتل داود(صموئيل الثانى ٢١:١٥-١٧). وفى عصر سليمان عليه السلام يتسلط سليمان على جميع الممالك من النهر إلى أرض الفلسطينيين وإلى تخوم مصر[٣٢٨].

وفى عصر انقسام المملكة من بعده ينشغل كتاب العهد القديم برواية الصراع بين المملكتين المتصارعتين اسرائيل ويهوذا ويكثر الحديث عن الآراميين ولا يرد ذكر الفلسطينيين إلا قليلا وتسقط الدولة الشمالية فى ٧٢٢ ق.م فى يد الآشوريين ثم تسقط دولة يهوذا فى الجنوب فى عام ٥٨٦ق.م وينتهى عموما الوجود السياسى الاسرائيلى وينشغل الاسرائيليون بالسبى وأحداثه وبحياتهم الجديدة فى الشتات فى آشور وبابل.

ويظهر الفلسطينيون بقوتهم من جديد فى عصر الملك آحاز ملك يهوذا (٧٣٥-٧١٥ق.م) وفى عهده اقتحم الفلسطينيون مدن السواحل وجنوبى يهوذا وأخذوا بيت شمس وأيلون وجديروث وسوكو وقراها وتمنة وقراها وجمزو وقراها وسكنوا هناك لأن الرب ذلّل يهوذا"(أخبار الأيام الثاني٢٨:١٨-١٩). وتعتبر فترة الحكم الآشورى والبابلى فترة ضعف عام للإسرائيليين والفلسطينيين على السواء فقد خضعوا جميعا لبلاد ما بين النهرين ووقع السبى باليهود فتم تهجيرهم إجباريا الى بلاد مابين النهرين وانتقل مركز الحياة اليهودية من فلسطين الى بلاد النهرين. وضعف الوجود اليهودى فى فلسطين بينما بقى الفلسطينيون فى فلسطين تحت حكم الآشوريين والبابليين.

٤- أدلة أخرى على عروبة فلسطين:

ويشير العهد القديم كمصدر مهم من مصادر تاريخ فلسطين القديم الى الوجود الفلسطينى القوى الأمر الذى يحاول المؤرخون الصهاينة إهماله والتستر عليه فى التاريخ الحديث. فالتوراة وبقية كتب العهد القديم تحدثت بتفصيل كبير عن أخبار الفلسطينيين ونسبهم الأول، وحياتهم فى فلسطين وعاداتهم وتقاليدهم وآلهتهم وديانتهم كما تحدثت عن علاقاتهم بالعبريين والاسرائيليين وحروبهم المتواصلة ضد الاسرائيليين وأشارت الى عصور السيادة الفلسطينية على الاسرائيليين والى هزائم الاسرائيليين على يد الفلسطينيين الى غير ذلك من الأخبار السياسية التى أبرزت لنا

الفلسطينيين على أنهم الشعب الأصيل فى فلسطين طوال تاريخها القديم. بل أن كتاب العهد القديم فى بعض أسفاره وبخاصة أسفار التوراة يشير الى غربة الاسرائيليين فى فلسطين والى انها كانت تمثل كيانا سياسيا أجنبيا على الاسرائيليين وفى بعض الحالات كانت فلسطين ملاذا وملجأ للإسرائيليين. كما كانت فى بعض الأحوال حليفا ضد أطراف أخرى معادية للفريقين معا.

وربما يكون لجوء داود عليه السلام الى الفلسطينيين هربا من مطاردة شاؤل له أكبر دليل على مكانة الفلسطينيين ودورهم السياسى فى النزاعات الاسرائيلية الداخلية بين بيت شاؤل وبيت داود. وقد تداخلت علاقات الفلسطينيين بالاسرائيليين تداخلا كبيرا يظهر فى الزيجات الى تمت من شخصيات سياسية اسرائيلية لها وزنها فى التاريخ الاسرائيلى بل تعد من الشخصيات البطولية عند الاسرائيليين مثل شمشون الذى تزوج من فلسطينية ويشير هذا الأمر الى اختلاط نسب بعض الحكام فى التاريخ الاسرائيلى القديم بجمعهم بين النسب الاسرائيلى والفلسطينى من خلال الزيجات التى تمت بين الأسر الحاكمة.

وبالإضافة الى قوة الوجود الفلسطينى التى يشهد عليها العهد القديم كمصدر للتاريخ الفلسطينى على قدر كبير من الأهمية هناك عدة شهادات تاريخية على تعاظم الوجود السياسى للفلسطينيين قديما وعلى وجودهم القوى والمستمر فى فلسطين بل وأصالة هذا الوجود واعتبار غيرهم من الجماعات التى عاشت فى فلسطين عنصرا وافدا عليها. ومن هذه الأدلة أن فلسطين اتخذت اسمها الذى عرفت به فى التاريخ من الفلسطينيين وكل المسميات الأخرى التى أطلقت على منطقة فلسطين ليست مسميات أصلية مثل"أرض اسرائيل"و"أرض كنعان"وهى تسميات توراتية ويهودية للمكان والغريب أن المؤرخين اليهود يعتبرون التسمية فلسطين تسمية رومانية فرضها الرومان لصرف الأنظار عن التسميات اليهودية للمنطقة وذلك على الرغم من أن كتابهم المقدس هو الذى استخدم عبارة "أرض الفلسطينيين"

وبلاد الفلسطينيين قبل استخدام الرومان للتسمية"فلسطين" بمئات السنين. فالبلد سمى بفلسطين نسبة الى أصحابه الأصليين الفلسطينيين وبشهادة العهد القديم نفسه.

والدليل الثانى شهادة العهد القديم على نوع من السيادة الفلسطينية على الإسرائيليين الى الحد الذى يعتبر فيه الفلسطينيون المحور الرئيسى للتاريخ الاسرائيلى وبخاصة فى الفترة من الخروج من مصر الى قيام مملكة داود وسليمان عليهما السلام وعصر انقسام المملكة.

فالفلسطينيون طرف أساسى فى العلاقات السياسية الاسرائيلية ومعظم الصراعات السياسية وما نتج عنها من معارك عسكرية كان محورها الفلسطينيين والسيادة الفلسطينية على الإسرائيليين نستوحيها من عبارات الاضطهاد الفلسطينى ودعوات تحقيق الخلاص للإسرائيليين من نير الفلسطينيين واعتبار بعض البطولات الاسرائيلية فى الحرب مع الفلسطينيين داخلة فى إطار مفهوم الخلاص المسيطر على فلسفة التاريخ الاسرائيلى. وقد رأينا نماذج من ذلك فى عرضنا السابق. وكما قلنا يمكن ربط الخلاص من الفلسطينيين بالخلاص من المصريين والآشوريين والبابليين وغيرهم من الأقوام الذين نظر اليهم الاسرائيليون على انهم مضطهدون لهم. وهى صورة للفلسطينيين لاتتفق أبدا مع الصياغة الجديدة لتاريخ الشرق الأدنى القديم على يد مؤرخى الصهيونية فى العصر الحديث الذين حاولوا بشتى الطرق طمس الهوية الفلسطينية فى الماضى والتعتيم على أخبار العهد القديم نفسه فيما يتعلق بالفلسطينيين واهمالها كلية فى كتابتهم لتاريخ فلسطين القديم.

ونضيف دليلا ثالثا من أدلة استمرارية الوجود الفلسطينى والضعف التدريجى للوجود الإسرائيلى فى فلسطين وهو الخاص باستمرارية الهجرات العربية المتجهة من شبه الجزيرة العربية إلى فلسطين. فحركة الهجرة لم تتوقف لأن أسباب الهجرة لم تنته وظلت فلسطين تتلقى موجات من الهجرة لوقوعها إلى الشمال مباشرة من شبه الجزيرة العربية وهى منطقة جذب مستمر للمهاجرين وللحركة التجارية فى

الشرق الأدنى القديم. وهذه الهجرات المتجددة دعّمت الوجود الفلسطينى العربى فى مقابل عمليات الخروج المستمرة للإسرائيليين من فلسطين بسبب عمليات التهجير الإجبارى التى قام بها الآشوريون والبابليون والرومان وما نتج عنها من شتات يهودى عام، فنحن إذن أمام نوعين من الحركة السكانية فى فلسطين: حركة خروج يهودى إجبارى إلى بلاد الشتات بفعل الآشوريين والبابليين والرومان تقابلها حركة دخول عربى إلى فلسطين بفعل الهجرات العربية المتواصلة إليها والمدعمة للوجود الفلسطينى العربى فيها. ويستمر هذا الوضع فى فلسطين منذ القرن الأول الميلادى الذى وقع فيه السبى الرومانى بعد تخريب بيت المقدس ودمار الهيكل وطرد اليهود وحتى ظهور الإسلام الذى أكد بظهوره عروبة فلسطين فأصبحت بلدا عربيا خالصا.

ويجب أن نشير فى نهاية هذا الفصل إلى أن تاريخ فلسطين القديم يحتاج إلى اهتمام شديد من الدارسين العرب. وللأسف الشديد فإن تاريخ فلسطين يكتب من مصادر يهودية مثل العهد القديم وغيره لأنها المصادر المسيطرة فى هذا المجال ولا توجد مصادر عربية تغنى الباحث عن العودة إلى المصادر اليهودية والتى يجب التعامل معها بحذر شديد واستخدامها فى الحدود التى تخدم التاريخ الفلسطيني.

الخاتمة

اتضح من الدراسة السابقة أن الحاجة ماسة الى إعادة كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته من منظور عربى يركز على إبراز الأصول العربية لشعوب الشرق الأدنى القديم ودور العرب فى تشكيل العقلية العربية (السامية) وتكوين شعوب الشرق الأدنى الداخلية، وتأسيس اللغات العربية (السامية). وتوضيح التأثير الثقافى للعرب فى بيئتهم الكبرى داخل الشرق الأدنى القديم وخارجه. والهدف من هذه الدراسة مواجهة النظريات الغربية التى ركزت على استبعاد العرب وإهمال دورهم فى تاريخ الشرق الأدنى، وتركيز الأنظار على شعوب أخرى داخل المنطقة واعتبارها مركزا ومحورا لتاريخ المنطقة وحضارتها. وقد برزت عدة نظريات فى هذا الإتجاه منها النظرية البابلية التى تربط التاريخ والحضارة فى الشرق الأدنى القديم بالثقافة البابلية باعتبار البابليين من أهم قوى الشرق الأدنى القديم وفى تكوين ثقافته. ورغم اعترافنا بهذه المكانة للبابليين فإن اعتبارهم محورا لتاريخ المنطقة وحضارتها أمر غير مقبول علميا. فالبابليون لم يكونوا الشعب الأصيل فى بلاد النهرين ولكنهم ورثة لشعب سابق عليهم هو الشعب السومرى، وهو يصنف عند علماء الحضارات ضمن الشعوب الهندوأوربية. من ناحية أخرى تعود نشأة البابليين الى اختلاط السومريين القدامى بالعرب الذى هاجروا من شبه الجزيرة العربية الى بلاد النهرين خلال التاريخ القديم ومع توالى الهجرات العربية تمت الغلبة الجنسية واللغوية والثقافية للعنصر العربى الذى تحولت شعوب بلاد النهرين على يديه الى شعوب عربية (سامية). فالبابليون إذن تنقصهم الأصالة التى تجعل منهم محورا لشعوب المنطقة وحضارتها. اما القوة الساسية والعسكرية للبابليين فهذه قاسم مشترك بينهم وبين شعوب أخرى قوية فى المنطقة مثل المصريين والفرس ولا تعطيهم الحق فى أن ينفردوا بالسيادة الثقافية.

وقد طور فريق من علماء الغرب النظرية الكنعانية التى تربط ثقافة الشرق الأدنى القديم بالثقافة الكنعانية التى ينظر اليها على إنها تحتوى الثقافة العربية والثقافة العبرية، كما أنها غزت حوض البحر الأبيض المتوسط وأثرت فى ثقافة شعوبه التى أخذت عن الكنعانيين الأبجدية ونقلت عنهم تراثهم الأسطورى وعبدت آلهتهم. والحقيقة أن الكنعانيين رغم انتشار ثقافتهم فى العالم القديم داخل الشرق الأدنى القديم وفى حوض البحر الأبيض المتوسط ولهم تأثيرهم فى اليونان فإن ثقافتهم محدودة وضيقة الأفق ولا تتكون إلا من عناصر أسطورية وثنية متدنية وتعتمد على فكر دينى وثنى طبيعى يقوم على مفهوم الخصوبة والإنبات وفى هذا لم تتميز عن غيرها من شعوب الشرق الأدنى القديم فالكل شريك فى الوثنية والتعدد. أما الانتشار الثقافى فى العالم القديم فهو ليس دليلا على رقى الثقافة الكنعانية فهى ثقافة متدنية على المستوى الدينى وانتشارها يعود الى تفوق الكنعانيين والفينيقيين فى المجال التجارى حيث أسسوا مستوطنات تجارية فى حوض البحر الأبيض المتوسط. وسيطروا على التجارة البحرية لتفوقهم فى الملاحة. وقد مكنهم هذا النشاط التجارى الواسع من نقل فكرهم وتراثهم خارج حدود كنعان وفينيقيا. ومن ناحية أخرى يعود الكنعانيون بأصولهم الى شبه الجزيرة العربية حيث كونتهم الهجرات العربية القديمة الى المنطقة السورية. وهذا يبعدهم عن الأصالة اللازمة لجعلهم محورا لشعوب الشرق الأدنى القديم. وقد اختلط الكنعانيون بمعظم شعوب حوض البحر الأبيض المتوسط وشعوب المنطقة السورية الأمر الذى أدى الى اختلاط ثقافتهم واندماجها فى الثقافات الأخري.

وبالاضافة الى النظريتين البابلية والكنعانية طوّر المؤرخون اليهود النظرية العبرية التى تعتبر الثقافة العبرية والعبريين المحور الرئيسى لشعوب الشرق الأدنى القديم وحضارته. وتستند هذه النظرية الى اختلاف ثقافة بنى اسرائيل عن ثقافة بقية شعوب الشرق الأدنى القديم لأنها ثقافة قائمة على أساس دينى مختلف وهو الأساس

الدينى التوحيدى فى الوقت الذى انبثقت فيه حضارات الشرق الأدنى القديم من الثقافة الوثنية. والحقيقة أن هذه النظرية لا تعبر عن الواقع الدينى الحقيقى لشعوب الشرق الأدنى القديم. فهذه الشعوب ظلت شعوبا وثنية ولم يؤثر فيها التوحيد الذى عرفته جماعة بنى اسرائيل لأن هذه الجماعة فهمت التوحيد فهما عرقيا فاعتبرته توحيدا خاصا بها وممنوعا على الشعوب الأخرى، واستأثرت بالإله الواحد فجعلته إلها خاصا بها دخلت معه فى عهد خاص لا مكان للشعوب الأخرى فيه. وهكذا تحول الإله الواحد الى إله قومى مثله مثل بقية ألهة شعوب الشرق الأدنى القديم. وقد أدى امتناع اليهود عن التبشير بعبادة الإله الواحد بعد أن خصصوه لأنفسهم الى استمرار الوثنية كقاعدة دينية أساسية لثقافة الشرق الأدنى القديم وحضارته، بل ودخلت الوثنية نفسها فى ديانة بنى اسرائيل من خلال هذا الفهم القومى للإله، وطبيعة علاقته بهم وبالشعوب الأخري.

ويضاف الى هذا أن العبريين لم يكونوا شعبا أصلا من شعوب المنطقة السورية وتعود نشأتهم الى الأصل العربى حيث تكوّن العبريون على أساس من هجرات العرب من شبه الجزيرة الى المنطقة السورية وتعود نشأتهم الى الأصل العربى حيث تكوّن العبريون على اساس من هجرات العرب من شبه الجزيرة الى المنطقة السورية. ويضاف الى هذا أن حياتهم فى فلسطين لم تكن مستقرة سياسيا حيث خضعوا للدول القوية فى المنطقة والتى مارست ضدهم سياسة الطرد والتهجير مما أدى الى تشتتهم وتوزعهم على بلاد العالم القديم وبخاصة بعد السبى الرومانى. هذا الشتات لم يسمح لبنى اسرائيل أن يصبحوا شعبا اصيلا من شعوب الشرق الأدنى القديم، ولم يسمح لثقافتهم أن تسود خاصة بعد أن احتكروها لأنفسهم، وشوّهوا صورتها الأصلية بأشكال من التحريف والتبديل أدت الى التدنى بهذه الثقافة والوصول بها الى حد المساواة ببقية الثقافات الوثنية السائدة فى المنطقة.

يبقى لنا الشعب العربى فى شبه الجزيرة العربية وهو الشعب الوحيد الذى تتوفر فيه المواصفات المطلوبة للشعب المحور تاريخا وحضارة. فبدون العرب لاتقم للساميين قائمة. وما الساميون إلا العرب أنفسهم. ولذلك فمن الخطأ استخدام مصطلح "السامية" و"الساميون" و"اللغات السامية" وغيرها من المصطلحات والتعبيرات المشابهة. والأولى أن نقول"العروبة و"العرب" و"اللغات العربية القديمة" و" الشعوب العربية القديمة" ويبرز العرب فى تاريخ الشرق الأدنى القديم بكونهم الشعب الأصلى الأول الذى لم يسبقه شعب آخر فى شبه الجزيرة فهو غير وافد الى المنطقة. بينما تعتبر بقية شعوب المنطقة الداخلية شعوبا غير أصلية ووافدة ومقرها الرئيسى الذى أتت منه هو شبه الجزيرة العربية، ذلك المستودع البشرى الضخم الطارد لسكانه المنجذبين الى مناطق الوديان المحيطة والمتحركين بصفة دائمة داخل المنطقة وخارجها، وبحركتهم هذه خلخلوا البنية السكانية فى المنطقة وتمكنوا بالتدريج وعلى مر القرون من تغيير هذه البنية السكانية وتحقيق سيادة العنصر العربى فيها إلى أن تحولت شعوب بلاد النهرين والمنطقة السورية والساحل الشرقى لأفريقيا ووادى النيل الى شعوب عربية خالصة كما فى المناطق الشرقية من القارة الإفريقية. وبظهور الإسلام اكتملت السيادة العربية، وانتشر العنصر العربى فى قارات العالم القديم.

ولذلك يعود الى عرب شبه الجزيرة العربية تكوين الشعوب العربية (السامية) وتكوين اللغات العربية(السامية) وأيضا تكوين العقلية العربية (السامية) كعقلية متميزة عن العقليات الأخرى فى العالم القديم مثل العقلية المصرية القديمة، والعقلية اليونانية، والعقلية الرومانية، والعقلية الهندية وغيرها من الذهنيات وأنماط التفكير المنتشرة فى العالم القديم. وقد ظل العربى فى شبه الجزيرة محافظا على سمات الانسان العربى (السامي) القديم. فهو ببقائه داخل شبه الجزيرة حافظ على المواصفات الأساسية للعقلية العربية (السامية). وبحركته الديناميكية من خلال

هجراته المتواصلة الى المناطق المحيطة غيّر من بنيتها السكانية لصالح السيادة العربية ولأن دخوله الى هذه المناطق كان دخولا سلميا أتى تأثيره قويا. بينما لم تنجح القوى العظمى فى المنطقة من أن تحدث تغييرا جذريا فى البنية السكانية فى المناطق المغزوة بخلاف ما فعله الآشوريون والبابليون من عمليات إحلال وإبدال لشرائح من السكان لإضعاف مقاومة السكان الأصليين للغزو الآشورى والبابلى. وهى عمليات لم ينتج عنها تغيير جذرى فى البنية السكانية سوى ما حدث في فلسطين من تشتيت لجماعة بنى اسرائيل أثر على بنيتهم السكانية كما أن آثار الغزو الآشورى والبابلى انتهت بانتهاء القوتين الآشورية والبابلية كقوتين عسكريتين. بينما بقيت اثار الهجرات العربية لأنها لم تكن تمثل غزوا عسكريا لقوة عظمى إنما هى حركة هجرة سلمية متواصلة لم تلق مقاومة تذكر من سكان المناطق لأنها تمت فى صورة طبيعية سلمية وبدون غزو عسكرى منظم. ولأن معظم الشرق الأدنى القديم صحراء واسعة ممتدة من الجنوب الى الشمال ومن الغرب الى الشرق فإن الجماعات المهاجرة لم تخلق وضعا جديدا إذ كانت حركتها انسيابية مدفوعة بالعوامل والظروف الجغرافية والاقتصادية. ولأن قيم الصحراء متشابهة لم تشعر الشعوب المستقبلة للمهاجرين بتغيير فى صفاتها وطبائعها وقيمها وكانت المناطق المحصورة بين الصحراء والوديان بوتقة لصهر قيم الصحراء بقيم المناطق الزراعية الحضرية فنتج عن ذلك أسلوب للحياة يجمع بين القيم البدوية والزراعية، وبين حياة البادية وحياة المدينة وتغذيها الهجرات المتتالية بدم عربى جديد، وتغذى قيمها السائدة بموجة جديدة من القيم العربية تحملها الهجرات معها أينما اتجهت.

ونضيف الى هذا كله أن شبه الجزيرة العربية تمثل بحكم موقعها الجغرافى قلب الشرق الأدنى القديم فهى بالفعل مركزه الجغرافى. والبحث عن محور لشعوب الشرق الأدنى القديم لا يجب ن يتجه الى الخارج، أو يتجه الى الشعوب التى تعيش على أطراف أو حدود الشرق الأدنى القديم. فهذه بالتأكيد تحتمل الوقوع تحت التأثير

الثقافي الأجنبي الواقع على حدودها والذى يؤثر عليها دائما وينتقص من أصالتها. وقد حدث هذا بالنسبة لبلاد النهرين المتاخمة لفارس ولشعوب ماوراء النهرين حيث تأثرت بلاد النهرين بالظروف السياسية والأوضاع الثقافية لهذه المناطق الواقعة على حدودها. ونفس الشئ حدث مع شعوب المنطقة السورية. فقد تأثرت بشعوب الأناضول وآسيا الصغرى فى الشمال، كما وقعت تحت تأثير ثقافة حوض البحر الأبيض المتوسط والثقافة المصرية فى الجنوب. بينما لم تسمح أوضاع شبه الجزيرة العربية بوقوع العرب تحت أى تأثير ثقافى أجنبى وبخاصة لأن صعوبة تضاريسها وجغرافيتها حالت دون تعرضها لغزو عسكرى من القوى الكبرى فى المنطقة. كما أن صعوبة الوصول الى قلب شبه الجزيرة العربية حافظ على نقاوة سكانها فلم يختلطوا بغيرهم ولم تتغير قيمهم عبر العصور القديمة. ومكنتهم الهجرات من التأثير فى غيرهم أو حتى التأثر بهم لكن خارج شبه الجزيرة العربية وليس فى داخلها.

كل هذه العوامل السابقة تجعل من شبه الجزيرة العربية المحور الأساسى لشعوب الشرق الأدنى القديم. فأهلها الأصل الأول لكل سكان الشرق الأدنى القديم فى منطقته الداخلية، ولهم تأثير واضح على أطراف الشرق الأدنى القديم وعلى مناطق خارجة على حدوده مثل الساحل الشرقى لإفريقيا. وقد تغير الجميع من حولهم وبفعلهم وبقوا هم فى قلب شبه الجزيرة على ماكانوا عليه منذ الأزل مثالا للإنسان العربى (السامي) الأول، وبقيت لغتهم شاهدا على اللغة العربية (السامية) الأم. واستمرت قيمهم تكوّن المقوّم الأصلى والأساسى فى الثقافة العربية (السامية) القديمة.

ومع ظهور الإسلام فى شبه الجزيرة العربية وانتشاره فى كل الشرق الأدنى القديم تعود السيادة العربية على الشرق الأدنى القديم على المستويات الدينية واللغوية والجنسية والثقافية والحضارية. إن الانتشار السريع للإسلام فى بلدان الشرق الأدنى القديم تعود إلى خصائص الدين الإسلامى من ناحية كما تعود إلى كون بيئة الشرق الأدنى القديم بيئة عربية ذات قاعدة ثقافية عربية يسّرت انتشار الإسلام ومهدت لانطلاقته الكبرى من خارج الشرق الأدنى القديم الى قارات العالم القديم.

المراجع والحواشي

مراجع وحواشي الباب الأول

(١) Sabatino Moscati. The Face of the Ancient Or ient. Anchor Book. Doubleday & Co. New York. 1962 P.9

(٢) Ibid P.101

(٣) Sabatino Moscati, Ancient Semitic Civilizations Putnam's sons' 1960 New York, P.31

(٤) Ibid P.32

(٥) Philip Hitti, History of the Arabs from the earliest times to the present 9th Edition, Macmillan,London.1958,P 10.

(٦) محمد أبو المحاسن عصفور. معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم من أقدم العصور إلى مجئ الاسكندر. دار النهضة العربية. بيروت١٩٨١ ص٣٥٥. وانظر فيليب حتى. المرجع السابق ص ١١.

(٧) Hittti,P.11

(٨) محمد السيد غلاب (دكتور) الهجرات البشرية الكبرى. الهجرات السامية. مجلة كلية اللغة العربية والعلوم الاجتماعية. العدد السادس. الرياض ١٩٧٦ ص ٤٩٤ ـ ٤٩٥.

(٩) S.Moscati, The Face of the Ancient Orient, P.328

(١٠) حدث هذا على الأرجح قبل الألف الثالث قبل الميلاد بقليل وذلك وفقا لأول وأقدم الوثائق التى تدل على هذا التاريخ. وللشرق الأدنى القديم تاريخ سابق على أقدم الوثائق المدونة وهو تاريخ حافل له حضارته الخاصة به ولكنه

تاريخ غير مدون على الرغم من أنه يمثل وحدة تاريخية مع التاريخ المدون ويعتبر استخدام الأبجدية فى الكتابة هو الفاصل بين هذين العصرين ما قبل التاريخ والعصر التاريخي.

انظر. Sabatino Moscati, The Face of the Ancient Orient, PP.8.14

(١١) باتفاق علماء الحضارات السامية تعتبر بلاد العرب مركز الشرق الأدنى القديم وموطن الساميين الأول. انظر: S.Moscati, Ancient Semitic Civilizations, Capricon, P.31

(١٢) يضم بعض علماء الحضارة اليونان إلى بلدان الشرق الأدنى القديم معتبرين الثقافة اليونانية ذات أصول مأخوذة عن فكر الشرق الأدنى القديم. انظر Cyrus Gordon, The Ancient Near East, Norton & Co. 1965,PP.15,101

(١٣) هذا لا يعنى اختفاء الأسطورة عند اليونان بعد انتصار العقل، بل على العكس لقد تطورت ووصلت الى أقصى مستوى لها وأصبحت إلى جانب الفلسفة المكونين الأساسيين للحياة اليونانية. انظر: S.Moscati, P.330

(١٤) C.Levi- Straus "The Structural Study of Myth". In his, Structural Anthropology, Trans. From The French by C.Jacobson and B.G. Schopf, Basic Books, Inc., N.Y., 1963 , P.208

(١٥) محمد شديد. منهج القصة فى القرآن. عكاظ للنشر والتوزيع. جدة ١٩٨٤ ص ٤٠-٤١.

(١٦) يؤكد روبرتسون سميث أن الاسرائيليين القدامى وجدوا صعوبة كبيرة فى الحفاظ على دينهم بعيدا عن تأثير الأمم المحيطة، بل إن الكثيرين منهم لم يجدوا فارقا كبيرا بين عقيدتهم وعقائد جيرانهم الوثنيين، وسقطوا بسهولة فى الأخذ بعادات وثنية للكنعانيين وغيرهم. وكان التشابه فى التراث الدينى والطقوس أحد العوامل الأساسية وراء هذا التأثر. انظر: W.Robertson Smith, the Religion of the Semites, Schocken Books, N.Y., 1972,P.4 ترجمه إلى العربية د. عبدالوهاب علوب مراجعة د. محمد خليفة حسن. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة، ١٩٩٧م.

(١٧) جيمس فريزر. الفولكلور فى العهد القديم. ترجمة د. نبيلة ابراهيم. مراجعة د.حسن ظاظا جزآن الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٧٢.

(١٨) Theodor Reik, Pagan Rites in Judaism, the Noonday Press, Ferrar Straus and Co., New York, 1964.

(١٩) يقول موسكاتى إنه فى عالم الشرق الأدنى القديم وهو عالم أسطورى فقط اسرائيل هى التى أخذت موقفا مضادا من الأسطورة. ولكن اسرائيل خلقت لنفسها أسطورتها الخاصة بإلهها الداخل معها فى عهد. وأن العقل لم يستقل بنفسه استقلالا تاما عن الأسطورة إلا عند اليونان. انظر: S.Moscati,the Face of the ancient Orient,P.329.

(٢٠) عن وضع اليهودية والمسيحية فى شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام انظر: د.جواد على. المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام. الجزء السادس وانظر ايضا د. نبيه عاقل تاريخ العرب القديم وعصر الرسول ﷺ دار الفكر. بيروت الطبعة الثالثة ١٩٧٥، ص ٣٠٤ وما بعدها.

(٢١) يعتقد شون أن أصالة الإسلام لاتظهر فقط فى اكتشافه للوظيفة المخلصة للعقل وحرية الإرادة والكلام ولكن تبدو واضحة فى جعل العقل، داخل إطار التوحيد السامي، نقطة الانطلاق إلى تحقيق فلاح الإنسان ونجاته فالعقل يعرف بمضمونه المحقق للخلاص. وهذا جعل الإسلام من وجهة نظره دين اليقين والتوازن والصلاة أو الدعاء استجابة لعناصر العقل وحرية الإرادة وملكة الكلام التى ميز بها الإنسان على بقية المخلوقات: انظر :Frithjof Schuon,Understanding Islam, Penguin Books, Baltimore, 1972,P.15

(٢٢) انظر للباحث: تاريخ الديانة اليهودية دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ١٩٩٧م.

(٢٣) عن أثر القرآن الكريم فى النزعة العقلية عند المسلمين انظر د. عرفان عبد الحميد. الفلسفة الإسلامية: دراسة ونقد. بيروت مؤسسة الرسالة. الطبعة الثانية. ١٩٨٤. ص٣٣ وما بعدها.

(٢٤) يقول فيليب حتّى إن اللغة العربية ظلت لمدة ثلاثة قرون منذ منتصف القرن الثامن الميلادى وسيلة نقل الفكر العلمى والفلسفى والأدبى. وقد تفوقت العربية فى هذا كما وكيفا على كل ما نقل بواسطة لغات أخرى كاللاتينية أوغيرها.انظر : Philip Hitti, Islam, a way of life, H,Regnery Co., Chicago,1970,P.106

(٢٥) فى هذا يقول الشيخ الذهبى: ولفظ الاسرائيليات. وإن كان يدل بظاهره على القصص الذى يروى أصلا عن مصادر يهودية. يستعمله علماء التفسير والحديث ويطلقونه على ما هو أوسع وأشمل من القصص اليهودية. فهو فى اصطلاحهم يدل على كل ما تطرق إلى التفسير والحديث من أساطير قديمة

منسوبة فى أصل روايتها إلى مصدر يهودى أو نصرانى او غيرهما.. انظر د. محمد السيد حسين الذهبى. الاسرائيليات فى التفسير والحديث. مجمع البحوث الإسلامية.١٩٨٧، ص٢٣.

(٢٦) عن الاسرائيليات فى قصص الأنبياء انظر د. محمد بن محمد أبو شهبة. الاسرائيليات والموضوعات فى كتب التفسير. مجمع البحوث الإسلامية القاهرة.١٩٨٤ ص ٢٤٩وما بعدها.

(٢٧) د. ابراهيم مدكور. فى الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق.الجزء الثانى. دار المعارف. القاهرة ١٩٧٦، ص٦١.

(٢٨) ومن انحرافات الصوفية أيضا الانحراف بهدف العبادة إلى غير ما شرعت له سواء كان ذلك إباحة المحظورات، أو التمكن من رؤية الله فى الدنيا.. أوبلوغ مرتبة تتجاوز مرتبة الأنبياء والملائكة المقربين انظر د.نجاح محمود الغنيمى. علماء الملل والنحل.دار المنار. القاهرة١٩٨٧ ص ٢١.هذا وقد رفض الأشاعرة الاتحاد الصوفى لكونه مؤديا إلى الاشتراك فى ذات الله وحلول اللاهوت فى الناسوت مما يهدم الوحدة الربانية. انظر د. ابراهيم مدكور. فى الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق الجزء الأول دار المعارف. القاهرة الطبعة الثالثة ١٩٨٣. ص٦٢.

(٢٩) توصف هذه الفرق الثلاث القاديانية والبابية والبهائية بأنها فرق تلفيقية انظر د. زينب محمود الخضيرى. دراسة فلسفية لبعض الفرق الشيعية. دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٨٦. ص٩٧. وتظهر هذه النزعة التلفيقية فى الأخذ بمبدأ وحدة الأديان. انظر ص ١١٤، ١٢٠.

(٣٠) انظر فى معتقدات البهائية المرجع السابق للدكتورة زينب الخضيرى ص١٠٩،١١٥.

(٣١) د. حسن ظاظا: الساميون ولغاتهم. دمشق.دار القلم ص١١،١٤.

(٣٢) د. احمد سوسة. العرب واليهود فى التاريخ.العربى للطباعة والنشر دمشق ١٩٩٠. ص٦٢٦ - ٣٢٨.

(٣٣) المرجع السابق: ص ١٨٤ - ١٨٦.

(٣٤) د. حسن ظاظا: المرجع السابق ص ٥٢، وانظر أحمد سوسة المرجع ص ٩٨ - ٩٩.

(٣٥) د. حسن ظاظا: المرجع السابق ص ٦٣.

(٣٦) المرجع السابق : ص ٦٣.

(٣٧) د.أحمد سوسة: المرجع السابق ص٩٠.

(٣٨) المرجع السابق: ص ١٨٠ - ١٨٢

(٣٩) د.حسن ظاظا : المرجع السابق ص ٩٢.

(٤٠) د. محمود فهمى حجازى: علم اللغة العربية. دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٤١) د. حسن ظاظا: اللسان والانسان. دار القلم دمشق ١٩٩٠.

(٤٢) د. محمود فهمى حجازى: علم اللغة العربية. ص ١٥٣ - ١٥٦ وانظر أحمد سوسة ص ١٨٦ - ١٨٧.

(٤٣) د. حسن ظاظا. الساميون ولغاتهم ص ١٨.

(٤٤) د. حسن ظاظا. المرجع السابق.

(٤٥) د. حسن ظاظا: المرجع السابق ص ١٩.

(٤٦) د. محمود فهمى حجازي: علم اللغة العربية. ص ١٤٠ ـ ١٤١

(٤٧) د. حسن ظاظا. الساميون ولغاتهم ص ١٩.

(٤٨) د. محمود فهمى حجازى : علم اللغة العربية. ص ١٤٠ـ١٤١.

(٤٩) د. حسن ظاظا. الساميون ولغاتهم ٢٠ـ٢١.

(٥٠) د. محمود فهمى حجازى: المرجع السابق. ص١٤٣.

(٥١) المرجع السابق. ص ١٤٤ـ١٤٥.

(٥٢) المرجع السابق. ص١٤٦.

(٥٣) د.حسن ظاظا. الساميون ولغاتهم ص ٢٤.

(٥٤) د. ابراهيم أنيس. فى اللهجات العربية ص ٣٣.

(٥٥) انظر: محمد خليفة حسن احمد. الوحدة الثقافية للمنطقة العربية فى التاريخ القديم مجلة الوحدة. العدد ٤٢ مارس ١٩٨٨.

(٥٦) طه حسين . فى الأدب الجاهلى دار المعارف. القاهرة طبعة ١٩٧٧ص ١٦.

(٥٧) المرجع السابق ص ١٧.

(٥٨) المرجع السابق ص ١٧ـ ١٨ .

(٥٩) المرجع السابق ص ١٨.

(٦٠) د. عبد المجيد عابدين. الأمثال فى النثر العربى القديم مع مقارنتها بنظائرها فى الآداب السامية الأخرى. دار مصر للطباعة، ١٩٥٦ ص ج.

(٦١) انظر مناقشة هذا الموضوع فى كتاب: فى الأدب الجاهلى من ٨٠ ـ ٩٢

(٦٢) المرجع السابق ص ٨١ ـ ٨٢.

(٦٣) المرجع السابق ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٦٤) المرجع السابق ص ٨٣.

(٦٥) كارل بروكلمان. فقه اللغات السامية. ترجمة د. رمضان عبد التواب جامعة الرياض ١٩٧٧ ص ١٤،١٢ وانظر في دلالة العرب على الساميين

R.A.Nicholson, A Literary History of the Arabs, Cambridge .Univ.Press 1962 p.XVI

(٦٦) من الأعمال القليلة التي تثبت هذا الاتجاه:

د. عبد المجيد عابدين. الأمثال في النثر العربي القديم مع مقارنتها بنظائرها في الآداب السامية الأخرى، وكذلك: د. محمود احمد حسن عبدالسلام: الصورة الأدبية بين أسفار المكتوبات والأدب الجاهلي. رسالة دكتوراة غير منشورة. كلية الآداب جامعة عين شمس ١٩٨٤.

(٦٧) د. محمد خليفة حسن احمد. الوحدة الثقافية للمنطقة العربية في التاريخ القديم ص ٩٨- ١١٠.

(٦٨) يعتقد طه حسين أن الشعر الجاهلي قد "عجز عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين" انظر تفاصيل ذلك في" الأدب الجاهلي" ص ٧٠ ــ ٧٣. ويرفض الأستاذ الدكتور الحوفي هذا الرأى مستندا الى ضياع الكثير من شعر العرب وتناسي الكثير من شعر الوثنية وأديان الجاهلية ومع ذلك فما بقي من الشعر يصور الحياة الدينية للعرب قبل الإسلام. انظر احمد الحوفي، " الحياة العربية من الشعر الجاهلي"، الطبعة الخامسة، دار نهضة مصر ١٩٧٢، ص ٣٧٣ ـ ٣٨١.

(٦٩) يستثنى من هذا الشعب الحبشى القديم فقد استمرت الحبشة بلدا مسيحيا بعد ظهور الإسلام، واستمر أدبها يستخدم اللغة الحبشية القديمة ـ وهى لغة سامية ـ حتى القرن الثالث عشر الميلادى حين حلت اللغة الأمهرية مكان الحبشية القديمة كلغة للحديث والكتابة.

(٧٠) ولظروف خاصة نجحت العبرية فى الاستمرار كلغة دينية إلى أن تم إحياؤها نسبيا فى العصور الوسطى التى كانت فيها العبرية لغة دينية للطوائف اليهودية بعد لغة البلد الأصلى وإلى أن تم إحياؤها كلية فى العصر الحديث كلغة حديث.

(٧١) يحدد نيكلسون العصر الأدبى الجاهلى بقرن وربع تقريبا قبل ظهور الإسلام من عام ٥٠٠م إلى عام ٦٢٢م معتبراً عام ٥٠٠م تاريخاً لأقدم ما وصلنا من القصائد العربية المدونة. انظر: R.A.Nicholson, A Literary History of the Arabs, Cambridge Univ. Press, 4th Printing, 1962, P.71

(٧٢) ويعتبره جولدتسيهر نعتا أخلاقيا ولهذا فهو يقابل"الجاهلية" بالحلم واعتدال الخلق ويرفض أن يكون معنى الجاهلية: الجهل فى مقابل العلم. أنظر: I.Goldziher, What is meant by Jahiliyya: in Muslim studies Vol., 1,ed by S.M.Stern, Grorge Allen and Unwin LTD, London, 1967,PP.202 - 203

(٧٣) على الرغم من معرفة العرب للكتابة منذ زمن طويل قبل الإسلام إلا أنهم لم يستخدموا الكتابة فى تسجيل نشاطهم الأدبى بل استخدموها فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ولهذا ظلت نصوص الأدب العربى القديم النثرية والشعرية شفهية طوال تاريخ العرب القديم. انظر: "الروائع من الأدب العربى القديم". الجزء الأول. العصر الجاهلى. إشراف ومراجعة د. يوسف خليف. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٨٣. ص ٥٦ – ٥٧.

(٧٤) تعود الأصول السامية للبابليين والآشوريين إلى الهجرات البدوية العربية من شبه الجزيرة العربية إلى وادى بلاد النهرين التى أدت حوالى ٢٣٥٠ ق.م إلى تمام السيطرة السامية (العربية) بقيام دولة "أكد" على يد سرجون مؤسس أول دولة سامية فى بلاد النهرين. أنظر: S.Moscati, The Face of the ancient orient P.60 De Lacy O'Leary, Arabic Thought and its Place in History, Routeledge and Kegan Paul, London, 1968,P.61.

(٧٥) انظر تفاصيل ذلك فى كتابنا: "الأسطورة والتاريخ فى التراث الشرقى القديم، دراسة فى ملحمة جلجامش" دار الشئون الثقافية العامة. بغداد ١٩٨٨. وانظر أيضا ليو أوبنهايم: "بلاد ما بين النهرين"، ترجمة سعدى فيضى عبد الرازق. دار الرشيد للنشر. منشورات وزارة الثقافة والإعلام. بغداد ١٩٨١ ص ٤٧ - ٤٩.

(٧٦) انظر: A.Guilliaume"The Arabic Background of the Book of Job" in Promise and Fulfilment: Essays Presented to S.H. Hooke, 1963, PP:106- 127 ولنفس المؤلف انظر Studies in the Book of Job, 1968 كذلك رأى فوستر الذى رجح كون سفر أيوب ترجمة عن العربية Act 1-H.Foster, "Is the book of Job a translation from an Arabic Original?" D.S. Margolouth, The Relations Between Arabs and Israelites Prior To the Rise of Islam, Oxford Univ. Press 1924,P.32. وانظر ايضا: الرأى المشابه لجميس مونتجمرى فى:

James A.Mont gomery,Arabia and the Bible, Ktav.House,1969,P.172..

(٧٨) R.B.y.Scott, Proverbs and Ecclesiastes.the Anchor Bible, Doubleday and Co., N.Y., 1965,176

(٧٩) التكوين ٢٥:١٢ - ١٤

(٨٠) Philip Hitti, History of the Arabs,9th edition, Macmillan, London, 1968. p.43 وانظر ايضا: Arabia and the Bible,p.171
وكذلك The Relations between the Arabs and Israelites,P.30-31.

(٨١) الأمثال فى النثر العربى القديم ص ١٣٤. وعن الآثار العربية فى سفر الأمثال انظر د. محمود أحمد حسن الصورة الأدبية بين أسفار المكتوبات والأدب الجاهلى. رسالة دكتوراة غير منشورة. آداب عين شمس ١٩٨٤، ص ٣٩٥ - ٣٩٧.

(٨٢) ن.ك ساندرز. ملحمة جلجامش. تحقيق وترجمة إلى الإنجليزية. ترجمه إلى العربية محمد نبيل نوفل وفاروق حافظ القاضى.

(٨٣) طه حسين. فى الأدب الجاهلى، ص٧.

(٨٤) نفس المرجع، ص ٧٠.

(٨٥) نفس المرجع، ص ٧١.

(٨٦) نفس المرجع، ص ٧٢.

(٨٧) نفس المرجع، ص ٧٣.

(٨٨) نفس المرجع، ص ٧٤.

(٨٩) نفس المرجع، ص ٧٤.

(٩٠) نفس المرجع، ص ٧٥.

(٩١) نفس المرجع، ص ٧٩ـ ٨٠.

(٩٢) عن العرب فى المصادر والنقوش السّامية القديمة انظر :د. نبيه عاقل. تاريخ العرب القديم وعصر الرسول. دار الفكر. الطبعة الثالثة. بيروت، ١٩٧٥ ص ٥٠ - ٦٥.

(٩٣) انظر فى موضوع العلاقات الدولية للعرب قبل الإسلام:

Philip K. Hitti, History of the Arabs, 9th edition, Mac Millan, London, 1968,P.P.30-48.

وكذلك محمد بيومى مهران. دراسة حول العرب وعلاقاتهم الدولية فى العصور القديمة. مجلة اللغة العربية والعلوم الاجتماعية، العدد ٦، ١٩٧٦ الرياض ٢٩٧ـ٤٢٤.

(٩٤) د. أحمد فخرى. دراسات فى تاريخ الشرق القديم الطبعة الثانية. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٦٣، ص ١٢٤.

(٩٥) المرجع السابق: ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٩٦) فى الأدب الجاهلى ص ١٧.

(٩٧) D.S Margoliouth, The Relations Between Arabs and Isrelites Prior to the Rise of Islam, Oxford Univ. Press, 1924,P.32.

(٩٨) خاصة الاصحاحان ٣١،٣٠ حيث فيهما ذكر شخصيتين اعتقد انهما عربيان الأول أجر بن مُتَّقِيَة مسّاً والثانى لُمونيل ملك مسّا.

(٩٩) انظر مثلا: التكوين ١٢:٢٥ ـ ١٨ عن اسماعيل وذريته، ٢٥:٣٧ ـ٣٠ أخبار عن الاسماعيليين والمديانيين، الخروج ١٥:٢ ـ ٢٢، ١ـ٣ أخبار أهل مدين وزواج موسى عليه السلام من ابنة يثرون (شعيب القرآن الكريم) وكاهن مدين حسب رواية التوراة. إرما ٤٨، ٤٩ أخبار عن الفلسطينيين والموآبيين والعمونيين والأدوميين والقيداريين. أخبار الأيام الثانى الاصحاح ٩ يتناول

قصة ملكة سبأ مع سليمان. كما وردت نفس القصة مع بعض الاختلافات في سفر الملوك الأول الاصحاح العاشر.

(١٠٠) سفر الخروج ٣:١ ـ ١٨:١٠ـ١٢.

وانظر. Hitti, History of the Arabs, P.40

(١٠١) الخروج ٣:١٨،٥:١ سفر العدد ١٠:٣٥ ـ ٣٦.

وانظر كذلك : Hitti,p.40 وانظر كذلك: James A. Montgonery, Arabia and the Bible, Ktav Publishing House, 1969,P.186

(١٠٢) انظر Hitti, History of the Arabs, P.43

(١٠٣) انظر: الروائع من الأدب العربى. الجزء الأول، العصر الجاهلى اشراف ومراجعة د. يوسف خليف. الهيئة العامة المصرية للكتاب. القاهرة ١٩٨٣. ص ٥٦٣.

(١٠٤) طه حسين. فى الأدب الجاهلى.ص ٧٠ وما بعدها وانظر الحوفى ٣٧٢ ـ ٣٨٢

(١٠٥) الروائع من الأدب العربى، العصر الجاهلى ص١٨.

(١٠٦) هشام بن محمد الكلبى" كتاب الأصنام" تحقيق أحمد زكى ص ٣٧ وانظر "الحياة العربية من الشعر الجاهلى" ص٣٧٩، ـ ٣٨١.

(١٠٧) يعتقد فون جرونبوم أن الوثنية قد تلقت بعض الخسارة فى المنطقة الشمالية من شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام. ولكنها استمرت كنوع من العادة ولعدم وجود معارضة منظمة ضدها ولم يكن استمرارها دليل إيمان عميق بها انظر: G.E. Von Grunebaum, Classical Islam 1970, P.23.

(١٠٨) انظر Classical Islam, p.24

(١٠٩) S.Moscati, Ancient Semitic Civilization, Capricon Books, N.Y. 1960, P.199-200.

مراجع وحواشي الباب الثاني

(١) د.أحمد سوسة. العرب واليهود في التاريخ، حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الأثرية. العربي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة السابعة، دمشق ١٩٩٠ص٢٦٢؟

(٢) د. محمد عبدالمعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب. دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الثالثة. بيروت ١٩٨١ص١١٧.

(٣) د. أحمد فخري: دراسات في تاريخ الشرق القديم. مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية. القاهرة (١٩٦٣. ص١٢٤)

(٤) نقلا عن د.أحمد سوسة: العرب واليهود في التاريخ ص ٢٦٩.

وانظر أيضا:د.محمد ابو المحاسن عصفور. معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم من أقدم العصور الى مجئ الاسكندر. دار النهضة العربية بيروت.١٩٨١ص٢٤١.

(٥) منذر الجبوري. أيام العرب وأثرها في الشعر الجاهلي. دار الشئون الثقافية العامة، بغداد الطبعة الثانية ١٩٨٦ ص ١٨.

وانظر ايضا: محمد عبد المعيد خان. الأساطير والخرافات عند العرب ص ١٠٤.

(٦) د. محمد خليفة حسن أحمد. منهج ابن الكلبي في دراسة الديانة العربية القديمة، في كتاب: دراسات في تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة. دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة ١٩٨٥ص ١٦٣-١٦٤.

(٧) أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبى: كتاب الأصنام. تحقيق الاستاذ أحمد زكى. الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٦٥.

(٨) المصدر السابق ص٦.

(٩) المصدر السابق ص٦ وانظر ايضا: الأزرقى. أخبار مكة. بيروت ١٩٦٤ ص ٦٦.

(١٠) كتاب الأصنام ص٦.

(١١) المصدر السابق ص٧.

(١٢) المصدر السابق ص٦ ومابعدها.

(١٣) المصدر السابق ص٢٩.

(١٤) المصدر السابق ص١٣.

(١٥) المصدر السابق ص١٤.

(١٦) المصدر السابق ص١٥.

(١٧) د. محمد عبد المعيد خان. الأساطير والخرافات عند العرب ص١٣٧- ١٣٨

(١٨) كتاب الأصنام ص١٧.

(١٩) المصدر السابق ص١٩.

(٢٠) المصدر السابق ص٢٢.

(٢١) المصدر السابق ص٢٧.

(٢٢) نقلا عن محمد عبدالمعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب ص ١٢٩-١٣٠.

(٢٣) نقلا عن د. جواد على. المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام الجزء السادس. دار العلم للملايين. بيروت الطبعة الثالثة ١٩٨٠ ص ٢٣٩.

(٢٤) J.Wellhausen Reste Arabischen Heidentums Berlin, 1927,p.40.

(٢٥) د. جواد على المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام الجزء السادس ص١٦.

(٢٦) المصدر السابق ص ١٣٣-١٣٤.

وانظر أيضاً: د محمد عبدالمعيد خان. الاساطير والخرافات عند العرب ص ١٣٣ -١٣٤.

(٢٧) كتاب الأصنام ص ٢٧.

(٢٨) د. نبيه عاقل. تاريخ العرب القديم وعصر الرسول ﷺ. دار الفكر. دمشق ١٩٧٥ص٣٠٠ . وانظر: محمد عبد المعيد خان. الأساطير والخرافات عند العرب ص١٢٥.

(٢٩) د. محمد عبد المعيد خان الأساطير والخرافات عند العرب ص ١٢٣- ١٢٦.
وانظر : د. جواد على : الجزء السادس ص ٧٥.

(٣٠) كتاب الأصنام ص٩.

(٣١) المصدر السابق ص٣٢.

(٣٢) ابن هشام القسم الأول ص٨٣.

(٣٣) كتاب الأصنام ص٣٣.

(٣٤) المصدر السابق ص٣٣.

(٣٥) المصدر السابق ص٣٥.

(٣٦) د. محمد عبد المعيد خان: الاساطير والخرافات عند العرب ص ١١٣.

(٣٧) كتاب الأصنام ص٣٧.

(٣٨) د. جواد على المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام. الجزء السادس ص ٢٧٤.

(٣٩) المرجع السابق ص٢٧٥-٢٧٧.

(٤٠) المرجع السابق ص٢٦٥.

(٤١) المرجع السابق ص٢٧٨-٢٧٩.

(٤٢) المرجع السابق ص٢٧٩.

(٤٣) المرجع السابق ص٢٨٢.

(٤٤) المرجع السابق ص٢٨٤-٢٨٥.

(٤٥) المرجع السابق ص٤٠٠.

(٤٦) نبيه عاقل، تاريخ العرب القديم ص ١٢٢ وجواد على ص ٣٢٧-٣٣١.

(٤٧) جواد على: المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام الجزء السادس ص ٢٣٣.

(٤٨) محمد بن عبد الكريم الشهرستانى: الملل والنحل، تقديم وإعداد د. عبد اللطيف محمد العبد. مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٧٧ ص ٥٧٦-٥٩٢

(٤٩) المصدر السابق ص٥٧٧.

(٥٠) المصدر السابق ص٥٧٨.

(٥١) كتاب الأصنام ص٥٦. وانظر: جواد على مرجع سابق ص٢٩٢-٢٩٤.

(٥٢) كتاب الاصنام ص٥٧.

(٥٣) المصدر السابق ص٥٧.

(٥٤) المصدر السابق ص٥٧.

(٥٥) الشهرستانى، الملل والنحل ص ٥٧٨- ٥٧٩.

(٥٦) المصدر السابق ص٥٨٣-٥٨٤.

(٥٧) المصدر السابق ص٥٨٧ وانظر:د. أحمد محمد الحوفى: الحياة العربية من الشعر الجاهلى ــ دار نهضة مصر. القاهرة الطبعة الخامسة ١٩٧٢ص٤٠٣-٤٢١.

(٥٨) الشهرستانى ص٥٨٩.

(٥٩) المصدر السابق ص٥٩٢.

(٦٠) انظر تفاصيل ذلك فى: جواد على، مرجع سابق ص٥١١-٥٤٢،٥٨٢-٦٢٢.

(٦١) د. أحمد فخرى: دراسات فى تاريخ الشرق القديم ١٢٨-١٢٩.

وانظر ايضا: نبيه عاقل. تاريخ العرب القديم ص ٣٠٤ - ٣٠٧.

(٦٢) انظر: جرجى زيدان، العرب قبل الاسلام. طبعة جديدة راجعها وعلق عليها د. حسين مؤنس. دار الهلال (بدون تاريخ).

وكذلك جواد على، المفصل فى تاريخ فى تاريخ العرب قبل الاسلام، الجزء الأول ص ٣٥٤-٤٠٩ وانظر ايضا:د. محمد بيومى مهران. دراسات فى تاريخ العرب القديم. الرياض الطبعة الثانية ١٩٨٠ ص ١٥٥-١٩٤.

(٦٣) جرجى زيدان، العرب قبل الاسلام ص١١٩. وانظر جواد على، المفصل فى تاريخ العرب الجزء الأول ص ٢٩٤ ومابعدها.

(٦٤) جرجى زيدان، العرب قبل الاسلام ص ١١٩.

(٦٥) المرجع السابق ص١٢١.

(٦٦) المصدر السابق ص١٢١.

(٦٧) د. محمد ابو المحاسن عصفور. معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم ص٢٥٢.

وانظر: جرجى زيدان : العرب قبل الاسلام ص ١٣٢،١٣٠.

(٦٨) جرجى زيدان: العرب قبل الاسلام ص١٣٣.

(٦٩) المرجع السابق ص١٣٦.

(٧٠) نبيه عاقل: تاريخ العرب القديم ص ٩٢.

(٧١) جرجى زيدان: العرب قبل الاسلام ص ١٣٨.

(٧٢) المرجع السابق ص ١٤١. وانظر نبيه عاقل: تاريخ العرب القديم ص٩٩.

(٧٣) جرجى زيدان: العرب قبل الاسلام ص١٤٧ـ ١٤٨.

وأنظر: نبيه عاقل: تاريخ العرب القديم ص١٠٢ـ ١٠٤.

(٧٤) المرجع السابق ص١٠٥. وانظر: جرجى زيدان: العرب قبل الاسلام ص١٥١.

(٧٥) جرجى زيدان: العرب قبل الاسلام ص١٥٣ـ١٥٤.

(٧٦) المرجع السابق ص١٧٨ـ١٨١.

(٧٧) جواد على: المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام، الجزء الثانى ص١٢١ـ١٢٤.

(٧٨) اغناطيوس غويدى: المختصر فى علم اللغة العربية الجنوبية القديمة. الجامعة المصرية، القاهرة ١٩٣٠ص١.

(٧٩) د. محمود فهمى حجازى، علم اللغة العربية، مدخل تاريخى مقارن فى ضوء التراث واللغات السامية، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة (بدون تاريخ) ص ١٨٤ـ ١٨٦.

(٨٠) جرجى زيدان الفلسفة اللغوية. مراجعة وتعليق د.مراد كامل.دار الهلال ص٥٢.

(٨١) اسرائيل ولفنسون، تاريخ اللغات السامية. دار العلم بيروت ١٩٨٠ص٢٤٣ـ٢٤٦.

(٨٢) احمد حسين شرف الدين، اليمن عبر التاريخ الطبعة الثالثة ١٩٨٠ص١٥٤.

(٨٣) د.أحمد فخرى. دراسات فى تاريخ الشرق القديم ص١٢٩.

وانظر أيضا: أحمد حسين شرف الدين، اليمن عبر التاريخ ص ١٥٠- ١٥١.

(٨٤) Sabatino Moscati,Ancient Semitic Civilization,p.187.

وانظر ايضا: محمد بيومى مهران: دراسات فى تاريخ العرب القديم ص٢٧٤.

(٨٥) Mascati,Ancient Semitic Civilizations p.187

(٨٦) Ibid.p.187

(٨٧) Ibid.p.188-189

(٨٨) Ibid.p.190

(٨٩) Ibid.p.194

(٩٠) أحمد فخرى: دراسات فى تاريخ الشرق القديم ص ١٨٠-١٨١.

(٩١) S.Moscati,Ancient Semitic Civilizations.P.221

(٩٢) د. عبد المجيد عابدين: بين الحبشة والعرب (بدون ناشر أو تاريخ نشر) ص٧-٨ وانظر ايضا: موسكاتى المرجع السابق ص ٢٢١.

(٩٣) عبد المجيد عابدين: المرجع السابق ص١٣-١٤ وموسكاتى ص ٢٢١.

(٩٤) الحيمى الحسن بن أحمد: سيرة الحبشة. تحقيق د.مراد كامل . مطبعة دار العالم العربى. القاهرة ١٩٧٢م ص٣.

(٩٥) المصدر السابق ص ١٨.

(٩٦) المصدر السابق ص ١٨.

(٩٧) د. زاهر رياض. تاريخ إثيوبيا. مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ٩٦٦، ص٤٧.

(٩٨) المرجع السابق ص٥٦.

(٩٩) الحيمى. سيرة الحبشة ص٤٨.

(١٠٠) S.Moscati,Ancient Semitic Civilizations p.221

(١٠١) د. زاهر رياض تاريخ اثيوبيا ص ٢٣-٢٤.

(١٠٢) المرجع السابق ص٢٥. وانظر: الحيمى ص٣٦.

(١٠٣) الحيمى. سيرة الحبشة ص ٤١.

(١٠٤) المصدر السابق ص٣٦.

(١٠٥) المصدر السابق ص٤٥.

(١٠٦) د.عبد المجيد عابدين. بين الحبشة والعرب ص١٦.

(١٠٧) المرجع السابق ص٤٥.

(١٠٨) المرجع السابق ص١٧-١٨.

(١٠٩) المرجع السابق ص٢٥.

(١١٠) المرجع السابق ص٢٧.

(١١١) المرجع السابق ص٣٤.

(١١٢) الحيمى سيرة الحبشة ص٤٨.

(١١٣) د. عبد المجيد عابدين بين الحبشة والعرب ص٣٨-٣٩.

(١١٤) د. زاهر رياض تاريخ اثيوبيا ص٤٥.

(١١٥) المرجع السابق ص٤٧. وانظر مرسكاتى ص٢٢٣.

(١١٦) د. عبد المجيد عابدين بين الحبشة والعرب ص٤٤-٤٥.

(١١٧) المرجع السابق ص٧٠. وانظر: الحيمى سيرة الحبشة ص ٥٠

(١١٨) د. عبدالحميد عابدين. بين الحبشة و العرب ص ٦٥

(١١٩) المرجع السابق ص٦٩.

(١٢٠) August Dillmann,Ethiopic Grammer,Enlarged and improved by Carl Bezold, trans.by James Crichton, London:Williams and Norgate,1907,P.2

(١٢١) Ibid.P.4

(١٢٢) S.Moscati,Ancient Semitic Civilizations p.226.

(١٢٣) Dillmann,p.4

(١٢٤) Ibid,P.4-7

(١٢٥) د. حسن ظاظا الساميون ولغاتهم دار القلم دمشق ١٩٩٠ ص ١٦٣.

(١٢٦) Dillmann,p.11

(١٢٧) د. أنتونى سوريال عبد السيد. الكنيسة المصرية القبطية وكنيسة اثيوبيا ١٨٥٥- ١٩٠٩م.دار الجيل للطباعة القاهرة ١٩٨٥ ص ١٢-١٣.

(١٢٨) المرجع السابق ص١٣.

(١٢٩) المرجع السابق ص١٤.

(١٣٠) د. عبد السميع محمد أحمد قوانين الملوك مطبعة جامعة القاهرة ١٩٦٥م ص١ . وانظر عبد السيد ص١٤.

(١٣١) S.Moscati, Ancient Semitic Civilizations, p.226

(١٣٢) Ibid, p.227

(١٣٣) أندريه ايمار وجانين أوبوايه: الشرق واليونان القديمة الجزء الأول من موسوعة تاريخ الحضارات العام، إشراف موريس كروزيه، نقله الى العربية فريد داغر وفؤاد ج أبو ريحان. منشورات عويدات بيروت وباريس الطبعة الثانية ١٩٨٦م ص١٧٣.

(١٣٤) عامر سليمان التراث اللغوى فى حضارة العراق الجزء الأول بغداد ١٩٨٥م ص ٢٨٩.

(١٣٥) طه باقر مقدمة فى تاريخ الحضارات القديمة الجزء الأول الوجيز فى تاريخ حضارة وادى الرافدين دار الشئون الثقافية العامة بغداد الطبعة الثانية ١٩٨٦ ص ٣٥٥.

(١٣٦) طه باقر ملحمة جلجاميش دار الشئون الثقافية العامة بغداد. الطبعة الخامسة ١٩٨٦ ص ٢٥-٣٠

انظر أيضا بحث التراث اللغوى لعامر سليمان فى حضارة العراق الجزء الأول ص ٢٨٦:٢٨٨.

(١٣٧) انظر فى اللغتين السومرية والأكدية بحث التراث اللغوى لعامر سليمان ص ٢٧٨-٣٠٣.

(١٣٨) بهيجة خليل اسماعيل "الكتابة" فى موسوعة حضارة العراق، الجزء الأول ص٢٢٢- ٢٢٥.

(١٣٩) طه باقر مقدمة فى تاريخ الحضارات القديمة جـ ١ ص ٣٧٥.

(١٤٠) المرجع السابق ص ٤٠٨.

(١٤١) هورست كلنغل حمورابى ملك بابل وعصره. ترجمة غازى شريف دار الشئون الثقافية العامة، بغداد ١٩٧٨.

(١٤٢) طه باقر: مقدمة فى تاريخ الحضارات القديمة جـ ١ص ٤٢٧.

(١٤٣) المرجع السابق ص ٤٧٦.

(١٤٤) المرجع السابق ص ٤٨٠-٤٨١.

(١٤٥) هورست كلنغل حمورابى ص ١٤٥-١٤٨.

(١٤٦) ف. ستروف مسألة تكوين مجتمعات الرق. وتطورها وانحلالها فى الشرق القديم، فى كتاب: العراق القديم، دراسة تحليلية لأحواله الاقتصادية والاجتماعية ترجمة وتعليق سليم طه التكريتى دار الشئون الثقافية بغداد، الطبعة الثانية ١٩٨٦ص٢٣.

(١٤٧) الشرق واليونان القديمة ص ١٥٣.

(١٤٨) هورست كلنغل، حمورابى ص ١٧٥.

(١٤٩) الشرق واليونان القديمة ص ١٥٣.

(١٥٠) المرجع السابق ص ١٥٨-١٥٩.

(١٥١) انظر Georges Contenau. Everyday Life in Babylonia and Assyria. Norton & Co.. N.Y. 1966. P 280

(١٥٢) L.Delaporte. Mesopatamia, the Babylonian and Assyrian Civilization, Barnes & Noble Inc., New York, 1970. P.137-9 .

وانظر ايضا:

G. Contenau Everyday Life in Babylonia and Assyria.P246-8

(١٥٣) سامى سعيد الأحمد، المعتقدات الدينية فى العراق القديم، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد ٢٨-٣٠، ٣٧.

(١٥٤) انظر Delaporte,P.140 -141 وسامى سعيد الأحمد المعتقدات الدينية فى العراق ص ٣١-٣٤.

(١٥٥) Leo Oppenheim. Ancient Mesopotamia, Portrait of a Dead Civilization, The Univ. of Chicago Press, Chicago and London, 1964.p.308-310

وانظر سامى سعيد الأحمد، المعتقدات الدينية ص ٧١-٧٦.

(١٥٦) Oppenheim.pp.350-310

(١٥٧) سامى سعيد الأحمد، المعتقدات الدينية ص ٤٧ -٥٣ - ٥٤ - ٥٥.

(١٥٨) محمد خليفة حسن أحمد، التفكير التاريخى وأثره على الأدب والفن عند شعوب مابين النهرين فى: دراسات فى تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٥م ص ١١٢- ١١٣.

وانظر ايضا د. عبدالغفار مكاوى، جذور الاستبداد قراءة فى أدب قديم سلسلة عالم المعرفة ١٩٢ الكويت ١٩٩٤ ص ٥٥-٥٦.

(١٥٩) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى دراسة فى الاسطورة، دار الكلمة للنشر بيروت ١٩٨٠م ص ١٤٢.

وانظر ايضا محمد خليفة حسن احمد: التفكير التاريخى وأثره على الأدب والفن عند شعوب مابين النهرين ص ٩١.

(١٦٠) E.A.Speiser"Ancient Mesopotamia" in, the Idea of History in the Ancient near East, ed. by R.C. Dentan, Yale Univ. Press. 4th Printing, 1967,p.44

(١٦١) مورتكات، تاريخ الشرق الأدنى القديم، ترجمة توفيق سليمان وآخرين. دمشق ١٩٦٧ ص ٦٧.

وانظر ايضا: محمد خليفة حسن احمد: التفكير التاريخى وأثره على الأدب والفن عند شعوب مابين النهرين ص ١٠٠ - ١٠١.

(١٦٢) الشرق واليونان القديمة، ص ١٦٩-١٧٠.

وانظر ايضا: حضارة العراق جـ١ مبحث: العرافة والسحر للدكتور فاضل عبد الواحد على ص ١٩٨.

(١٦٣) انظر ترجمة الاسطورة فى: فراس السواح، مغامرة العقل الأولى دراسة فى الاسطورة ص ٤٥-٧٣.

(١٦٤) انظر ترجمتها العربية فى فراس السواح، مغامرة العقل الأولى ص ٢٦٥-٢٧٠.

(١٦٥) نائل حنون، عقائد ما بعد الموت فى حضارة بلاد وادى الرافدين القديمة. دار الشئون الثقافية العامة، بغداد. الطبعة الثانية ١٩٨٦ ص ١٢٩.

(١٦٦) سامى سعيد الأحمد، ملحمة جلجامش، ترجمة عن الأكدية، دار الجيل بيروت ودار التربية بغداد ١٩٨٤، ص ٢٠.

وانظر ايضا د عبد الغفار مكاوى محاكمة جلجامش، دار الهلال القاهرة ١٩٩٢ ص ٣١_٣٢.

(١٦٧) طه باقر ملحمة جلجامش ص ٤٤-٤٥.

(١٦٨) الشرق واليونان القديمة ص ١٧٥.

(١٦٩) طه باقر مقدمة فى تاريخ الحضارات القديمة، الجزء الأول ص ٣٠٩.

(١٧٠) انظر فى هذا الموضوع محمد خليفة حسن احمد، الأسطورة والتاريخ فى التراث الشرقى القديم دراسة فى ملحمة جلجامش، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٨م ص ٣٥-٥٢.

(١٧١) د عبد الغفار مكاوى، محاكمة جلجامش ص ٤١.

وانظر ايضا جورج فى هيلد سمات متشابهة بين ملحمة جلجامش ومأدبة أفلاطون، ترجمة د. جاب الله على جاب الله. مجلة الثقافة العالمية العدد ٤٥ الكويت ص ٧-٩.

(١٧٢) Cornelius Loew, Myth, Sacred History and Philosophy, Harcourt, Brace & World Inc., N.Y.1967,P.59

(١٧٣) د. سامى سعيد الأحمد، ملحمة جلجامش. ص ١٤.

(١٧٤) د محمد خليفة حسن أحمد، الأسطورة والتاريخ فى التراث الشرقى القديم. دراسة فى ملحمة جلجامش ص ٥٣- ١٤٤.

(١٧٥) Sabatino Moscati, The Face of the Ancient Orient, Doubleday Inc, N.Y. 1962, p. 203.

(١٧٦) محمد ابو المحاسن عصفور. معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم ص٢٦٤، ٢٧٠.

(١٧٧) المرجع السابق ص ٢٨٤.

(١٧٨) S.Moscati, Ancient Semitic Civilizations p. 99

(١٧٩) Ibid, P.108

(١٨٠) S.N. Kraemer, Mythologies of the Ancient World, Doubleday Inc,. N.Y, 1961 p. 183.

(١٨١) W.F. Albright, "The Role of the Canaanites in the History of Civilization" In : The Bible and the ancient Near East, Ed. by G.E. Wright, Doubleday Inc., Inc., 1965, p.450

(١٨٢) Ibid,p.438

(١٨٣) محمد أبو المحاسن عصفور. معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم ص ٢٧٦.

(١٨٤) S. Moscati, Ancient Semitic Civilizations p. 109

وانظر ايضا W.f Albright, The Role of the Canannites in the History of Civilization p. 444

(١٨٥) S. Moscati, Anient Semitic Civilizations p. 109

(١٨٦) الشرق واليونان القديمة ص ٢٥٦.

(١٨٧) S.Moscati, The Face of the Ancient Orient, p.210

(١٨٩) Ibid.p.112

(١٩٠) Ibid.p.113

(١٩١) H.Ringgren, Religions of the Ancient Near East, tran, by J,Sturdy, The Westminister Press, Philadelphia, 1973,p.129

(١٩٢) S.H. Hooke. Middle Eastern Mythology, Penguin Books, Baltimore, 1963,p.81

(١٩٣) S.N.Kraemer, Mythologies of the Ancient World, p.185

وانظر ايضا: H.Ringgren, Religions of the Ancient Near East, P.131

(١٩٤) Theodor H, Gaster, Thespis, Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East, Harper and Row, N.Y, 1966 p. 125

وانظر ايضا S.N. Kraemer, p.199

(١٩٥) Gaster, p.125 وانظر ايضا Kraemer,p.201

(١٩٦) C. Gordon, The Ancient Near East Norton and Co., N.Y. 1965,P.98

وانظر ايضا: James Pritchard, Archaeology and the Old Testament The Princenton Univ.Press. 1968. P.116-119.

(١٩٧) Ringgren,P.140

وانظر سفر الملوك الثانى ٢١:٧،٢٣:٦.

(١٩٨) Ringgren, p. 142-143

(١٩٩) Kraemer,P.195

وانظر ايضا: S.Moscati, The Face of the Ancient Orient,p.218

(٢٠٠) S.Moscati, Ancient Semitic Civilizations P.115

(٢٠١) S.Moscati, The Face of the Ancient Orient, P.220-221

(٢٠٢) S. Moscati, Ancient Semitic Civilizations, P.116

وانظر ايضا: The Face of the Ancient Orient P.220

(٢٠٣) Pritchard,P.125

(٢٠٤) Kraemer,P.215

(٢٠٥) Ronald, de Vaux, Ancient israel, Vol. II Religious Institutions, McGraw- Hill, N.Y., 1965, P.284-288

(٢٠٦) Gordon,P.94

(٢٠٧) Albright, P.34

(٢٠٨) الشرق واليونان القديمة ص ٢٥٩. وانظر عصفور ص٢٧٩.

(٢٠٩) الشرق واليونان القديمة ص ٢٥٩-٢٦١.

وانظر ايضا: Moscati, Ancient Semitic Civilizations P.11

(٢١٠) Moscati, Ancient Semitic Civilizations P.106

(٢١١) الشرق واليونان القديمة ص ٢٦٢.

(٢١٢) المرجع السابق ص ٢٦٢.

(٢١٣) احمد سوسة. العرب واليهود فى التاريخ ص ١٥٩.

(٢١٤) المرجع السابق ص ١٦٠.

(٢١٥) المرجع السابق ص ١٦٠.

(٢١٦) المرجع السابق ص ١٦١.

(٢١٧) The Biblical World, A Dictionary of Biblical Archaeology,ed by C.F.Pfeiffer, Baker Book House, Michigan, 1966.P.53

(٢١٨) أحمد سوسة. العرب واليهود فى التاريخ ص ١٥٩.

(٢١٩) د. محمد أبو المحاسن عصفور معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم ص ٢٨٢

(٢٢٠) Sabatino Moscati, Ancient Semitic Civilizations. P.168

(٢٢١) Ibid .. P.169

(٢٢٢) The Biblical World. P.53

(٢٢٣) Martin Noth, The Old Testament World, Fortress Press, Philadelphia. 1966.p.259

وانظر ايضا فيليب حتى. لبنان فى التاريخ. ترجمة أنيس فريحة ونقولا زيادة. دار الثقافة. بيروت ١٩٥٩م، ص ١١-١١١.

(٢٢٤) الشرق واليونان القديمة ص ٢٦٢.

(٢٢٥) أحمد سوسة العرب واليهود فى التاريخ ص ١٦٣.

(٢٢٦) جرجى زيدان. الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية. مراجعة وتعليق د. مراد كامل ص ٢٩-٣٠ (الحاشية).

(٢٢٧) المرجع السابق ص ٢٩ - ٣٠.

(٢٢٨) د. احمد سوسة ص ١٦٤.

(٢٢٩) المرجع السابق ص ١٦٤

(٢٣٠) المرجع السابق ص ١٦٥.

(٢٣١) جرجى زيدان. الفلسفة اللغوية حاشية ص ٣٠.

(٢٣٢) المرجع السابق ص ٣٠ - ٣١. وانظر ايضا: احمد سوسة ص ١٧١- ١٧٢.

(٢٣٣) جرجى زيدان. الفلسفة اللغوية حاشية ص ٣٢.

(٢٣٤) المرجع السابق حاشية ص ٣٢.

(٢٣٥) المرجع السابق حاشية ص ٣٢ - ٣٣.

(٢٣٦) أحمد سوسة ص ١٧٠ وجرجى زيدان الفلسفة اللغوية حاشية ص ٣٣.

(٢٣٧) المرجع السابق حاشية ص ٣٣.

(٢٣٨) Helmer Ringgren, Religions of the Ancient Near East, P.154

(٢٣٩) أحمد سوسة. العرب واليهود فى التاريخ ص ١٧٣.

(٢٤٠) المرجع السابق ص ١٧٣. وانظر Ringgren,p.155

(٢٤١) Ringrren P.155

(٢٤٢) Ibid.P.155

(٢٤٣) Ibid.P.156

(٢٤٤) Sabatino, Ancient Semitic Civilizations,P.175

(٢٤٥) Ringgren,P.156

(٢٤٦) Ibid..P.157

(٢٤٧) أحمد سوسة. العرب واليهود فى التاريخ القديم ص ١٧٧.

(٢٤٨) المرجع السابق ١٧٨.

(٢٤٩) المرجع السابق ١٨٠.

(٢٥٠) المرجع السابق ١٨١.

(٢٥١) جرجى زيدان الفلسفة اللغوية ص ٢٧.

(٢٥٢) أحمد سوسة ص ١٦٤.

(٢٥٣) المرجع السابق ص ١٨١.

(٢٥٤) Moscati, Ancient Semitic Civilizations.P.171

(٢٥٥) الشرق واليونان القديمة ص ٢٦٣.

(٢٥٦) المرجع السابق ص ٢٦٣.

(٢٥٧) جرجى زيدان. الفلسفة اللغوية الحاشية ص ٢٨.

(٢٥٨) المرجع السابق ص ٢٨.

(٢٥٩) المرجع السابق ص ٢٨.

(٢٦٠) المرجع السابق ص ٢٩.

(٢٦١) الشرق واليونان القديمة ص ٢٦٤.

(٢٦٢) جرجى زيدان. حاشية ص ٣٠.

(٢٦٣) Andre Robert and Andre Feuillet, Introduction to the Old Testament, Doubleday and Co., 1970,P.42-44

(٢٦٤) انظر مثلا: سورة آل عمران ٦٧، سورة البقرة ١٤٠، البقرة ١٣٥.

وانظر شرح ذلك وتفاصيله فى : محمد خليفة حسن أحمد" الدلالات التاريخية والدينية للمسميات عبرى - اسرائيلى - يهودى" فى كتاب دراسات فى تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة. دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٥، ص ٣٧ - ٤٢.

(٢٦٥) المرجع السابق ص ٢٣ - ٢٤.

(٢٦٦) فى سفر التكوين نقرأ " وأخذ تارح ابرام ابنه ولوطا بن هاران ابن ابنه وساراى كنته امرأة ابرام ابنه. فخرجوا معا من أور الكلدانيين ليذهبوا الى أرض كنعان. فأتوا الى حاران واقاموا هناك." التكوين ١١:٣١

انظر ايضا: William F. Albright, "The Biblical Period" in the Jews; their History, edited by Louis Finkelstein 4th edition, Schochen Books, New York, 1970,P.2

(٢٦٧) يقول سفر التكوين: " وقال الرب لابرام اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك الى الأرض التى أريك. فأجعلك أمة عظيمة وأباركك واعظم اسمك. وتكون بركة.. وتتبارك فيك جميع قبائل الأرض" ١٢:١ ـ ٣ عن العهد مع ابراهيم.

انظر كذلك : Sabatino Moscati, The Face of the Ancient Orient,. PP. 238 - 240.

وتتكرر صيغة العهد مع ابراهيم فى صورة أوضح فى الأصحاح السابع عشر من سفر التكوين "أما أنا فهوذا عهدى معك وتكون أبا لجمهور من الأمم. فلا يدعى اسمك بعد ابرام بل يكون اسمك ابراهيم. لأنى اجعلك ابا لجمهور من الأمم. واثمرك كثيرا جدا وأجعلك أمما. وملوك منك يخرجون، وأقيم عهدى بينى وبينك وبين نسلك من بعدك فى أجيالهم عهدا ابديا لأكون الها لك ولنسلك من بعدك. واعطى لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك كل أرض كنعان ابديا وأكون الههم" التكوين ١٧: ٣ ـ ٨.

(٢٦٨) التكوين ٢٦: ٢٤ ـ ٢٥ وفيها يتجدد العهد مع اسحاق.

(٢٦٩) التكوين ٢٨: ٣ ـ ٤ وفيها يتجدد العهد مع يعقوب. وفى الاصحاح الخامس والثلاثين من سفر التكوين يرث يعقوب العهد المعطى لابراهيم واسحاق:"وظهر الله ليعقوب .. وقال له الله اسمك يعقوب لا يدعى اسمك فيها بعد يعقوب بل يكون اسمك اسرائيل. فدعا اسمه اسرائيل وقال له الله انا الله القدير. اثمر واكثر. أمه وجماعة آمم تكون منك وملوك سيخرجون من صلبك. والأرض التى اعطيت ابراهيم واسحاق لك اعطيها ولنسلك من بعدك أعطى الأرض". التكوين ٣٥: ٩ ـ ١٢.

ويلاحظ التقارب الشديد فى الاسلوب والألفاظ المستخدمة فى هذه العهود المتكررة على الرغم من المسافة الزمنية الفاصلة بين كل أب من هؤلاء الآباء. وهذا يدل على أن هذه الصيغ المتكررة للعهد انما وضعت جميعها بيد كاتب واحد ويعتقد بعض الدارسين أنه موسى، بينما يعتقد آخرون انها من نتاج عصر النبوة فى القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد.

انظر فى ذلك: W.Eichrodt. Theology of the old Testament. Vol.: 1. 1961.pp.36-45

وانظر كذلك George E.Mendenhall "Covenant Forms in Israelite Tradition" in the Biblical Archaeologist Reader, Vol.III, Edited by E.F. Campbell,JR. and D.N. Freedmen, Doubleday & Co,. N.Y.1970. pp.25-53

(٢٧٠) يشك علماء نقد الكتاب المقدس فى نسبة الوصايا العشر الى موسى ويعتقدون أن نسبتها الى موسى قد تمت فى عصر متأخر. فى هذا يقول روبرت فايفر Robert H.Pfeiffer "أما عن الأصل الموسوى للوصايا الأربع الأولى فيجب أن ننظر اليه على أنه مجرد تخمين لايقوم على اساس تاريخى.. فهو (موسى) لم يكن مشغولا لا بالتماثيل والصور ولا بالسبت.. أما بالنسبة للوصايا الست الأخيرة فوضعها مثل الأربع الأولى.. وفى الحالتين. النسبة الى موسى أمر افتراضى" ويرى فايفر أن بعض هذه الوصايا قديم جدا وبعضها الآخر دخل اليهودية فى وقت متأخر على موسى انظر تفاصيل ذلك فى:

Robert H. Pfeiffer,Introduction to the Old Testament, Harper Pub New York 1941,PP.228-232

وانظر كذلك: Julius A. Bewer, The Literature of the Old Testament, 3rd edition Columbia Univ, Press, New york, 1962. PP.33-46.

(٢٧١) سفر التكوين ١:٢٦-٢٧.

(٢٧٢) John Bright, A History of Israel, 2nd edition the Westminister Press, Philadelphia, 1972.p.120

(٢٧٣) فى التثنية ١:٣٠ نقرأ "الرب الهكم السائر أمامكم هو يحارب عنكم حسب كل ما فعل معكم فى مصر أمام أعينكم".

وانظر اشعيا ٩:١-٦،٣٧:٣٢ ومن الآيات التى تصور يهوه كاله محارب مع شعبه: "ولكن هكذا يقول السيد رب الجنود لاتخف من آشور ياشعبى الساكن فى صهيون يضربك بالقضيب ويرفع عصاه عليك على اسلوب مصر. لأنه بعد قليل جدا يتم السخط وغضبى فى ابادتهم. ويقيم عليه رب الجنود سوطا كضربه مديان.. هو ذا السيد رب الجنود يقضب الأغصان برعب" أشعيا ١٠:٢٤ - ٢٦،٣٢ وانظر كذلك حزقيال ٣٩:٢٥ وانظر تفاصيل ذلك فى Helmer Ringgren, Israelite Religion, Trans... by D.Green Fortress Press, Philadelphia.1966, pp. 75-81 Ronal de Vaux, Ancient Israel, Vol. I. Social Institutions Megraw Hill, New York, 1961,pp.261-263

وانظر كذلك: Max Weber, Ancient judaism, The Macmillan Co., 1967,pp.118-148

(٢٧٤) John Bright, A History of Israel,P.149-151

(٢٧٥) التكوين ١٧:٨

(٢٧٦) Abram Leon Sachar, A History of the Jews, 5th edition, Alfred knopf, New York, 1973w,pp.26-29

وانظر كذلك: Max Weber, Ancient Judaism, pp. 154-162

ويعتقد بعض الدارسين أن هناك تقاليد وعادات سامية غربية مشتركة برزت فى صور مختلفة فى بابل وكنعان وتأثر بها الاسرائيليون. وإن كانت مبادئ التوحيد وما تطور عنها من أسس قد طغت على هذا التأثير للتقاليد الحضارية المشتركة لجيران اسرائيل.

(٢٧٧) Gershom Scholem, the Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirtituality, Schocken Books. New York 1971.pp.1-6

Salo W.Baron, A Social and Religious History of the Jews Vol.I. Columbia Univ, Press, 2nd edition, 1952,pp. 98-99

وانظر ايضا:

(٢٧٨) توصف الديانة السامية القديمة بأنها ديانة طبيعية حيث استمد الانسان السامى القديم آلهته وافكاره الدينية من الطبيعة المحيطة به. فالدائرة التى يعيش فيها الانسان اشتملت على عدد من الكائنات المقدسة المكونة من العناصر الطبيعية، والتى كون معها الاندمان عائلة طبيعية واحدة وارتبط معها فى علاقات مباشرة عبر عنها فى لغة طبيعية. أنظر فى ذلك:

-Sabatino Moscati, The Face of the Anceint Orient, Pp. 314 315.

(٢٧٩) يلاحظ أنه على الرغم من أن يهوه ليس عنصرا طبيعيا الا أن الايمان به كان لايزال يقوم على اساس الاعتراف بالتعدد. وكان هذا نتيجة لاعتبار يهوه الها قوميا اى إلها للاسرائيليين فقط ومجال سلطانه قاصر على حدود شعبه ومن هنا اعترف الاسرائيليون بوجود الالهة الأخرى ولم يعارضوا فى أن تعبد هذه الآلهة داخل منطقة سيطرة يهوه مع تحريم عبادة هذه الآلهة على الاسرائيليين.

انظر:

(٢٨٠) William Foxell Al: right, Yahweh and the Gods of Canaan, a Historical Analysis of two Constrasting Faiths, Doubleday & Co.. New York, 1969,pp.135-145

(٢٨١) سفر التكوين ١:٣:٦:٩:١٤:١٥:٢٠:٢٤

(٢٨٢) سباتينو موسكاتى، الحضارات السامية القديمة ترجمة د. السيد يعقوب بكر، مراجعة الدكتور محمد محمد القصاص ـ دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ص ١٢٨.

(٢٨٣) انظر القصة الكاملة لهذا الصراع بين بعل والآلهة فى:

Theodor H, Gaster, "The Canaanite Poem of Baal" in his Thespis . Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East, Harper & Row, new York, 1961. pp. 114-244

وانظر كذلك William Foxwell Albright, Yahweh and the Gods of Canaan pp. 125-130

(٢٨٤) تتكرر عبارة الاله الحى فى اكثر من مكان فى العهد القديم. كما تأخذ اشكالا مختلفة:

انظر يوشع ٣:١٠، صموئيل الأول ١٧:٢٦-٣٦ الملوك الثانى ١٩:٤،١٦. اشعيا ٣٧:٤ ، ١٧ ارميا ٢٣:٣٦ وهناك ايضا التعبير الدال على القسم وهى كلها تؤكد على صفة الحياة كصفة اساسية للاله يهوه..

انظر تفاصيل ذلك فى

Helmer Ringgren, Israelite Religion, trans, by D. Green, fortress Press, 1966,pp.97-88

(٢٨٥) يقول ارنست رايت إن الوثنى لجأ فى وصفه لعالمه الكونى الى اللغة الوحيدة الطبيعية بالنسبة لمفهومه الشخصى للعالم. وهذه اللغة هى الاسطورة فهو لم يكن يفكر بلغة المنطق المجرد، ولكن بلغة شعرية اسطورية، ولم يكن يعنيه الاستخدام المنظم المجرد لفعله، فقد جرب وعاش افعالا واحداثا الهية، وكان أدبه الدينى تعبيرا عن تجربته ومعايشته لهذه الأفعال والاحداث. هذه اللغة الشعرية الاسطورية عبرت فى شكل قصة روائية عن حقائق الكون التى كان على الانسان أن يتكيف معها. انظر:

G. Ernest Wright, The Old Testament Against its Environment, Studies in Bibical Theologhy, No 2., SCM Press, 1968,p. 19

(٢٨٦) Isidore Epstein, Judaism, A Historical Presentation, Penguin Books, London, 1970. Edition, p.12

(٢٨٧) التوحيد الاخلاقى كما يراه موسكاتى. يتغلب على المفهوم الكونى الذى عرفته شعوب مابين النهرين وكما عرفه المصريون القدماء وهو توحيد

يفصل الالهى عن الطبيعى وعن المجال الانسانى فتنحسر عقيدة الطبيعة وتنتصر الارادة الالهية العليا.

Moscati, The Face of the Ancient Orient, P.317

وانظر ايضا Isidore Epstein, Judaism, a historical Presentation
Penguin Books, London, 1970 edition, P.12

(٢٨٨) تصف بعض المصادر الاله يهوه برب التاريخ الذى استخدم الطبيعة لانجاز اغراضه ومشيئته فى التاريخ. ولهذا فالتاريخ هو المجال الأول للوحى الالهى وليس الطبيعة. ومن هنا لم تكن هناك حاجة ماسة الى أساطير الطبيعة المرتبطة بالألوهية. فاله الانبياء كما يقول هنرى فرانكفورت"لم يكن فى الطبيعة " بل لقد تنزه عن الطبيعة وعن التفكير الاسطورى. وهذا فى حد ذاته خروج على طريقة التفكير السائدة فى العالم القديم. انظر فى ذلك:

Ernest Wright, The Old Testament Against its Environment,pp.26-8

Henry Frankfort, Intellectual Adventure of Ancient Man,
Press, 1964, p.363 Chicage University

Ronald De Vaux, ‘Is it Possible to Write A Theology of the Old Testament, In his , The Bible and the ancient Near East trans. by Damian McHugh Doubleday & Co., New York 1971, pp.57-9.

(٢٨٩) يقول سايروس جوردون"أن الاسرائيلين الشماليين حولوا ولاءهم الى داود واقاموا عهدا ومسحوه بالزيت". ويقارن وضع داود هنا بوضع الحاكم السومرى فكلاهما ادعى أنه الراعى الذى يرعى "قطيع الله الانسانى". فالله هو الحاكم الرسمى، و"الحاكم الانسانى للدولة هو نائب الله الذى يحكم باسم الله". ولكى يكون داود قريبا من قلب الاقليم فقد نقل العاصمة

من موطن قبيلته الى اورشليم المدينة المحصنـة ذات الموقـع الاسـتراتيجى والتى كان قد استولى عليها من اليبوسيين... وقام داود بنقل تـابوت العهد الى أورشليم." وهكذا خطا الاتجـاه الـــى مركزيـة العقيدة أولـى خطواتـه المتواضعة" انظر فى ذلك:

Cyrus Fordon, The Ancient Near East, Third edition Norton & Co., new York,1965, P.170

وانظر ايضـا: Max Weber, Ancient Judaism, The macmillan Co., 1967,pp. 174-187

(٢٩٠) Helmer Ringgren, Israelite Religion, Translated by David E. Green Fortress Press, Philadelphia, 1966,p.61

(٢٩١) Yehezhel Kaufmann, The Religion of Israel, From its Beginning to the Babylonian Exile, translated and abridged by Moshe Greenberg, The University of Chicago Press, 1960,p.276-9

(٢٩٢) يصف حزقيال كاوفمان الوضع اليهودى فى بابل بقوله "إن من أهـم احداث يهود الشتات ومن أهم مايميز وضعهـم الخـاص توقـف الطقوس العقائديـة الخاصة بالاضحيات والقرابين. فالمسبيون لم يشتركوا فـى طقوس المعبد البابلى، كما انهم لم ينشئوا اية عقيدة ليهوه داخل معبد. وبالتالى لم يقومـوا بأية طقوس خاصة بالاضحيات والتى كانت فى تلـك الفترة تمثل الوسيلة الوحيـدة للعبـادة، اذ لـم يكـن للمسـبيين معـابد او مذابـح ولـم يقدمـوا اى اضحيـات أو يكرسـوا اى طعـام. فقد عاشـوا بـدون شـعائر. فعبـادة الـرب ارتبطت بالأرض المقدسة. وطبقـا لسفر التثنيـة اصحبـت العبـادة مرتبطـة

بأورشليم وهيكلها. وحسب ذلك فليس فى مقدور المسبيين أن يعبدوا الـرب فى "أرض نجسة" انظر:

Yehezkel Kaufmann, The Babylonian Captivity and Deutero Isaiah. Vol, IV from his History of Religion of Isreal, Union of American Hebrew Congregations, New, 1970,P.38-39

(٢٩٣) Ibid, P.XIII ولقد قاومت الديانة الاسرائيلية قديما هذا الاتجاه على الرغم من اعتبار يهوه الها لكل الخلق. وربما كـان هـذا رد فعـل اسـرائيلى تجـاه ديانة البعل الكنعانى الذى كان يعتبر الها عالميا وليـس محليـا علـى الرغـم من ارتباط عبادته بالطبيعة.

(٢٩٤) انظر تفاصيل التناقض بين القومية والعالمية فى الديانة اليهودية فى:

Salo W. Baron, A Social and Religious History of the Jews Vol.I. Columbia Univ, Press, New York, 2nd edition, 1952, pp,31, 96-99

(٢٩٥) د. أحمد سوسة، ص ٤٤٨- ٤٤٩

(٢٩٦) The Standard Jewish Encyclopedia, ed. by Cecil Roth, New -Revised Edtion, Massada Pub Co., Jerusalem 1966 p. 1500 1501.

(٢٩٧) Ibid,p.1467

(٢٩٨) Kathleen Kenyon, Archaeology in the Holy land, Praeger Pub lishers, N.Y.1970, P.27

(٢٩٩) د. أحمد سوسة ص ٢٢٨.

(٣٠٠) المرجع السابق ص ٢٢٨ وانظر كاثلين كينيون ص ٢٢١.

(٣٠١) Kenyon, p. 221

(٣٠٢) Ibid. p. 223.

(٣٠٣) Ibid.p.225

(٣٠٤) Ibid.p.227

(٣٠٥) Ibid.p.238

(٣٠٦) Ibid.p.239

(٣٠٧) التكوين ١٠:١٤.

(٣٠٨) التكوين ٢٦:١-٤،١٤-١٧.

(٣٠٩) التكوين ٣٧:١

(٣١٠) الخروج: الاصحاح الرابع.

(٣١١) التثنية ١٣:١-٦.

(٣١٢) الخروج ١٣:١٧-١٨.

(٣١٣) الثنية ١٣:١-٦.

(٣١٤) القضاة ١:٢،٢٧.

(٣١٥) القضاة ٣:٥-٧.

(٣١٦) القضاة ٢:١١-١٢.

(٣١٧) القضاة ١٠:٦.

(٣١٨) القضاة ١٠:١١.

(٣١٩) القضاة ١٣:١.

(٣٢٠) القضاة ١٤:٤.

(٣٢١) القضاة ١٥:٢٠.

(٣٢٢) صموئيل الأول: ٤:٩-١٠.

(٣٢٣) صموئيل الأول:٦:١.

(٣٢٤) صموئيل الأول:٨:٨.

(٣٢٥) صموئيل الأول:١٢:١٠.

(٣٢٦) صموئيل الأول:٢٧:١.

(٣٢٧) صموئيل الأول:٢٧:٧.

(٣٢٨) أخبار الأيام الثانى: ٩:٢٦.

المصادر والمراجع

أولا: المصادر والمراجع العربية

- ابراهيم بيومى مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، الجزء الثانى. دار المعارف. القاهرة، ١٩٧٦.

- أبو المنذر هشام بن محمد الكلبى: كتاب الأصنام تحقيق الأستاذ احمد زكى. الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٦٥.

- أندريه إيمار وجانين أوبوايه: الشرق واليونان القديمة. موسوعة تاريخ الحضارات. الجزء الأول. نقله إلى العربية فريد داغر وفؤاد أبو ريحان. منشورات عويدات. بيروت وباريس. الطبعة الثانية ١٩٨٦.

- أنتونى سوريال عبد السيد: الكنيسة القبطية المصرية وكنيسة أثيوبيا ١٨٥٥ - ١٩٠٩م. دار الجيل للطباعة. القاهرة ١٩٨٥م.

أحمد حسين شرف الدين: اليمن عبر التاريخ الطبعة الثالثة ١٩٨٠م.

- أحمد محمد الحوفى: الحياة العربية من الشعر الجاهلى دار نهضة مصر. القاهرة ١٩٧٢م.

- أحمد سوسة: العرب واليهود فى التاريخ. العربى للطباعة والنشر والتوزيع. الطبعة السابعة. دمشق ١٩٩٠م.

- أحمد فخرى: دراسات فى تاريخ الشرق القديم. مكتبة الانجلو المصرية. الطبعة الثانية القاهرة ١٩٦٣م.

- اسرائيل ويلفنسون: تاريخ اللغات السامية. دار العلم بيروت ١٩٨٠م

أغناتيوس جويدى: المختصر فى علم اللغة العربية الجنوبية القديمة الجامعة المصرية. القاهرة، ١٩٣٠م.

- بهجة خليل اسماعيل:" الكتابة" فى موسوعة حضارة العراق. الجزء الأول.

- جورجى زيدان: العرب قبل الاسلام. دار الهلال (بدون تاريخ).

- جواد على: المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام الجزء السادس دار العلم للملايين بيروت ١٩٨٠م.

- جيمس فريزر: الفولكلور فى العهد القديم ترجمة د/ نبيلة ابراهيم الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٢م.

- حسن ظاظا: الساميون ولغاتهم دار القلم دمشق ١٩٩٠م.

______ اللسان والانسان : دار القلم دمشق ١٩٩٠م.

الحسن بن أحمد الحيمى : سيرة الحبشة. تحقيق د/مراد كامل. مطبعة دار العالم العربى القاهرة ١٩٧٢م.

- زاهر رياض: تاريخ اثيوبيا. مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٦م.

- زينب محمد الخضيرى: دراسة فلسفية لبعض الفرق الشيعية. دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٨٦م.

- ن . ساندرز: ملحمة جلجامش. ترجمة نبيل نوفل، وفاروق القاضى. دار المعارف.

- سامى سعيد الاحمد : المعتقدات الدينية فى العراق القديم. دار الشئون الثقافية العامة بغداد.

– ملحمة جلجامش: ترجمة عن الأكدية. دار الجيل بيروت ١٩٨٤م.

ف. ستروف" مسألة تكوين مجتمعات الرق" فى كتاب: العراق القديم: سليم طه التكريتى دار الشئون الثقافية بغداد ١٩٨٦م.

ـ طه باقر: مقدمة فى تاريخ الحضارات القديمة. الجزء الأول: الوجيز فى تاريخ حضارة وادى الرافدين. دار الشئون الثقافية بغداد١٩٨٦م.

ـ طه حسين: فى الأدب الجاهلى. دار المعارف القاهرة ١٩٧٧م.

عامر سليمان: التراث اللغوى فى حضارة العراق. الجزء الأول: بغداد ١٩٨٥م.

ـ عبد السميع محمد أحمد: قوانين الملوك. مطبعة جامعة القاهرة ١٩٦٥م.

عبد الغفار مكاوى: جذور الاستبداد قراءة فى أدب قديم الكويت ١٩٩٤م.

– ملحمة جلجامش: دار الهلال ١٩٩٢م.

عبد المجيد عابدين: بين الحبشة والعرب. (بدون ناشر وتاريخ).

– الامثال فى النثر العربى القديم: دار مصر للطباعة ١٩٦٥م.

عرفان عبد الحميد: الفلسفة الاسلامية دراسة ونقد. مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٤م.

فاضل عبدالواحد على :" العرافة والسحر" فى حضارة العراق. جـ١

ـ فراس السواح: مغامرة العقل الأولى دراسة فى الاسطورة. بيروت ١٩٨٠م.

ـ فيليب حتى : لبنان فى التاريخ. ترجمة أنيس فريحة، ونقولا زيادة بيروت ١٩٥٩م.

- محمد أبو المحاسن عصفور: معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم.
- محمد بيومى مهران: دراسات فى تاريخ العرب القديم. الرياض ٩٨٠م.
- دراسة حول العرب وعلاقاتهم الدولية فى العصور القديمة. مجلة اللغة العربية والعلوم الاجتماعية. العدد ٦ الرياض ١٩٧٦م.
- محمد حسين الذهبى : الاسرائيليات فى التفسير والحديث. مجمع لبحوث الاسلامية. القاهرة ١٩٨٧م.
- محمد خليفة حسن أحمد: الاسطورة والتاريخ فى التراث الشرقى القديم. دراسة فى ملحمة جلجامش: دار الشئون الثقافية بغداد ١٩٨٨م.
__________ دراسات فى تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهر١٩٨٥م.
__________ ظاهرة النبوة الاسرائيلية: الزهراء. القاهرة ١٩٩١م.
- محمد شديد: منهج القصة فى القرآن الكريم. عكاظ للنشر والتوزيع. جدة ١٩٨٤م.
- محمد عبد الكريم الشهرستانى: الملل والنحل. تقديم واعداد عبد اللطيف العبد مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٧م.
- محمد عبد المعيد خان الاساطير والخرافات عند العرب دار الحداثة للطباعة والنشر بيروت ١٩٨١م
- محمد السيد غلاب: الهجرات البشرية الكبرى. الهجرات السامية مجلة كلية اللغة العربية والعلوم الاجتماعية العدد ٦ الرياض ١٩٧٦م.

- محمد محمد أبو شهبة: الاسرائيليات والموضوعات فى كتب التفسير مجمع البحوث الاسلامية القاهرة ١٩٨٤م.

- محمود فهمى حجازى: علم اللغة العربية. مدخل تاريخى مقارن فى ضوء التراث واللغات السامية. دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة (بدون تاريخ).

- منذر جبورى: أيام العرب وأثرها فى الشعر الجاهلى. دار الشئون الثقافية بغداد ١٩٨٦م.

- مورتكات: تاريخ الشرق الادنى القديم. ترجمة توفيق سليمان وآخرون. دمشق ١٩٦٧م.

- نائل حنون: عقائد ما بعد الموت فى حضارة بلاد وادى الرافدين القديمة. دار الشئون الثقافية. بغداد ١٩٨٦م.

- نبيه عاقل : تاريخ العرب القديم وعصر الرسول صلعم دار الفكر دمشق ١٩٧٥م.

- نجاح محمود الغنيمى: علماء الملل والنحل دار المنار. القاهرة ١٩٨٧م.

- هورست كلنغل: حمورابى ملك بابل وعصره. ترجمة غازى شريف. دار الشئون الثقافية بغداد ١٩٧٨م.

- ج. هيلد: سمات متشابهة بين ملحمة جلجامش ومأدبة أفلاطون . ترجمة د/ جاب الله على جاب الله. مجلة الثقافة العالمية. العدد ٤٥ الكويت.

- يوسف خليف: الروائع من الأدب العربى القديم. الجزء الأول: العصر الجاهلى الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٨٣م.

ثانيا: المصادر والمراجع الأوروبية

-- W.F.Albright,"the role of the Canaanites in the history of Civilization,in"the Bible and the Ancient Near East.ed.by G.E.Wright,Doubleday,Ic.1965.

"The Biblical period" in.the Jews: their history, ed by L.Finkelstien, Schocken Books,N.Y.,1970.

Yahweh ad the Gods of Canaan,a Historical Analysis of two Contrasting Faiths, Doubleday & Co,. N.Y.1969.

-- Salo W.Baron, A Social and religious History of the Jews, Vol.I Columbia Univ. Press, 2d edition, 1952.

-- Julius A. Bewer, the Literature of the Old Testament, Columbia Univ.press, N.y.1962.

-- J.Bright, A History of Israel,the Westminister press, Phila, 1972.

-- G. Contenau, Everyday life in Babylonia and Assyria, Norton & Co., N,Y. 1966.

-- L. Dela Porte, Mesopotamia, the Babylonian and Assyrian Civilization, Barnes & Noble Inc., N.Y.,1970.

-- August Dillmann, Ethiopic Grammar, Enlarged and improved by, C.Bezold, Trans. By G.Crichton, William and Norrgate,London, 1907

-- W.Eichrodt, Theology of the Old Testament, 1970

-- Isidore Epstein, Judaism, A Historical Presentation, Penguin Books, London, 1970.

-- Theodor Gaster, Thespis, Ritual, Myth and Drama in the Ancient near East, Harper & Row, N.Y.,1961.

-- Goldziher,"What is Meant by Jahiliyya' in Muslim Studies,Vol.

1. ed. by S.M. Stern, George Allen and Unwin, LTD, London, 1967

C Gordon. the Ancient Near East, Norton and Co., N.Y.1965

G.E.Von Grunebaum. Classical Islam. 1970.

-- A Guilliaume." The Arabic Backgroud of the Book of job" In, Promise and Fulfilment, Essays Presented to S.H.Hooke,1963.

-- Ph.Hitti. History of the Arabs. 9th edition, Macmillan, Londo. 1958

-- S.H.Hooke. Middle Eastern Mythology, Peguin Book, Baltimore.1963.

-- Y Kaufman, The Religion of Israel. Univ.of Chicago Press, 1960.

-- S.N Kraemer, Mythologies of the Ancient World, Doubleday Inc. N.Y.1967.

-- C. Loew, Myth, Sacred History and Philosophy. Harcourt Brace & World inc.,. Y., 1967.

-- D.S. Margoliouth, th Relations Between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam, Ox ford Univ. Press, 1924.

-- James Montgomery, Arabia and the Bible. Ktav Publishig House. N.Y.. 1969.

-- S. Moscati, Ancient Semitic Civilizations, Puntam`s Sons. N.Y.. 1960.

-- The Face of the Ancient Orient, Anchor Books, Doubleday. N.Y.,1962.

-- R.A. Nicholson, A Literary History of the Arabs, Cambridge Univ. Press,1962.

- M.Noth. the Old Testament World. Fortress Press, philadelphia. 1966.

De Lacy o`Leary. Arabic Thought and it place in History, Route Inc., N Y. 1963

R De Vaux. Ancient Israel. Vol Religious Institutions. Mcgraw. Hill. N.Y.,1965.

-- M. Weber, Ancient Judaism, the Macmillan Co., 1967.

-- J. Wellhausen, Reste Arabischen Heidentums Berlin, 1927.

-- G.E. Wright, The Old Testament Against its Evironment, Scm. Press,1968.

هذا الكتاب

فى هذا الكتاب محاولة لوضع رؤية عربية لتاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته فى مواجهة الرؤى الأجنبية الوافدة التى شكلت تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته على هواها ووفق المصالح والأيديولوجيات التى تتبناها. إن شبه الجزيرة العربية هى المحور الأساسى لشعوب الشرق الأدنى القديم، ولشعبها تأثير عظيم فى البنية السكانية لشعوب الشرق الأدنى القديم، وفى التشكيل الأساسى لهذه الشعوب على المستويات العرقية واللغوية والثقافية والحضارية.

عبده غريب